کیمیا و عرفان
در
سرزمین اسلام

نویسنده

پییر لوری

مترجمان

زینب پودینه آقایی - رضا کوهکن

سرشناسه	: لوری، پییر، ۱۹۵۳- م.	Lory, Pierre
عنوان و پدیدآور	: **کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام** / نویسنده پییر لوری؛ مترجمان زینب پودینه آقایی، رضا کوهکن.	
مشخصات نشر	: تهران: طهوری، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران. ۱۳۸۷.	
مشخصات ظاهری	: ۲۳۲ ص.: جدول.	
شابک	: 978-964-6414-86-0	
وضعیت فهرست‌نویسی : فیپا		
یادداشت	: ص.ع. به فرانسه:	Pierre Lory. Alchimie et mystique en terre d'Islam.
یادداشت	: عنوان اصلی:	Alchimie et mystiqve en terre d'Islam, 2003.
یادداشت	: نمایه.	
یادداشت	: کتابنامه.	
موضوع	: جابربن حیان. ۱۲۰-۱۹۸ ق.	
موضوع	: عرفان اسلامی.	
موضوع	: کیمیا و کیمیا گری.	
شناسه افزوده	: پودینه آقایی، زینب، ۱۳۴۹- ، مترجم.	
شناسه افزوده	: کوهکن، رضا، ۱۳۵۳- ، مترجم.	
شناسه افزوده	: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.	
رده‌بندی دیویی	: ۱۳۸۷ ۹ل۲ج/QD۲۲	
شماره کتابخانه ملی	: ۱۵۴۴۰۹۵	

این کتاب ترجمه‌ای است از:
ALCHIMIE ET MYSTIQUE
EN TERRE D'ISLAM



شمارهٔ ۱۴۳۸ ، خیابان انقلاب، صندوق پستی ۱۶۴۸-۱۳۱۴۵
تلفن ۶۶۴۰۶۲۳۰ ـ فکس ۶۶۴۸۰۰۱۸

کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام

نویسنده: پییر لوری

مترجمان: زینب پودینه آقایی ـ رضا کوهکن

چاپ اول ۱۳۸۸

تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه

چاپ گلشن

صحافی سبزواری

شابک ۰-۸۶-۶۴۱۴-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-6414-86-0

قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

سخن مترجمان

علم مدرن به تدریج طی قرون هجده و نوزده میلادی تثبیت گشت و به منزلتی فوق‌العاده دست یافت و به عنوان معیار قطعی جهت ارزیابی دیگر حوزه‌های معرفتی به کار گرفته شد. در نتیجه عالمان و به ویژه دانشمندان ضرورت رسم منحنی تاریخ توسعه روح علمی و فعالیت آزمایشگاهی را احساس کردند. بسیاری از موسسات تحقیقاتی تاریخ علم درست با همین هدف تاسیس شد؛ از جمله می‌توان به مؤسسه بنا شده به دست روسکا محقق مشهور آلمانی در تاریخ ریاضی و علوم طبیعی اشاره کرد. در چنین فضای فکری است که تاریخ‌های عمومی علم نگاشته می‌شود و نیز برای هر یک از علوم، تاریخی. در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰، بازسازی تاریخ‌هایی برای علم شیمی، با هدف نشان دادن خط رشد آن از سپیده دم نضج‌های گنگ و مبهم این علم در دورترین عصرها تا به آن روز صورت گرفت. نمونه‌های برجستهٔ آن در کشور آلمان به دست کوپ و لیپمان، در فرانسه به وسیلهٔ برتلو و در انگلیس توسط هولمیارد تحقق یافت.

در این آثار، کیمیا خود به منزله «پیش زمینه‌ای» برای شیمی در نظر گرفته شده است. این پژوهشگران به تحلیل و در مواردی بازسازی یا باز تصور آزمایشی مواد و عملیاتهای تجربی موجود در کتب کیمیایی می‌پرداختند، بی‌آنکه این عمل را در خود بافت فرهنگی، فلسفی و عرفانی که این متون واجد

آن بودند، انجام دهند. به علاوه وجه نمادین زبان کیمیایی که جنبه جدایی‌ناپذیر آن است یا نادیده گرفته یا بی‌اهمیت پنداشته شد[۱]. میرچا الیاده به درستی در نقد این دیدگاه معتقد است که کیمیا در پیدایش علم جدید صرفاً نقشی غیرمستقیم به عهده گرفته است و علم جدید (به‌عنوان یک نمونه برجسته مثلا در نزد نیوتن) که خود از پیوند مکانیک سماوی با پایه‌های هرمسی کیمیایی پدید آمده بود، در ادامه میراث هرمسی خود را وانهاد. به علاوه او متذکر می‌شود که کیمیا در هرجاکه ظهور یافته، با ادیان و به ویژه با سنت‌های باطنی ادیان، در پیوند تنگاتنگ بوده است. به این جهت است که ما معتقدیم مکان بایسته تحقیقات در زمینه کیمیا، درست در پژوهشکده‌های تاریخ دین، فلسفه و عرفان می‌باشد.

یکی از جامعترین آثار در زمینه کیمیای اسلامی با این نوع رویکرد، کتاب **کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام** تألیف پییر لوری است. نویسنده این کتاب از سال ۱۹۹۰ کرسی اسلام‌شناسی را در دانشگاه سوربن، پژوهشکده EPHE داراست. ما در جایی دیگر زندگینامه علمی ایشان را آورده و مقالات و آثارشان را معرفی کرده‌ایم[۲]. علاوه بر آثار ذکر شده در زندگینامه مذکور، از ایشان آثار جدیدی نیز منتشر شده است که از آن جمله می‌توان به دو کتاب «علم حروف در جهان اسلام[۳]» و «رؤیا و تعبیرهای آن در اسلام[۴]» اشاره کرد. کتاب اخیر برنده دوازدهمین دوره جایزه‌های جهانی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران (سال ۱۳۸۳) شده است. از جمله آثار ایشان که به فارسی ترجمه شده، تحقیق وی پیرامون **تأویلات القرآن عبدالرزاق کاشانی**[۵] است.

کتاب **کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام** تحقیق پیرامون کیمیای جابربن حیان می‌باشد. بی‌تردید جابر بزرگ پیشگام و تأثیرگذارترین کیمیاگر جهان اسلام است که بسیاری از اندیشه‌های وی توسط کیمیاگران بعدی پی گرفته شد. مؤلف در این کتاب مبانی حِکمی، عرفانی و شیعی این کیمیا، نظیر امام‌شناسی، شأن الوهی کیمیا و آخرت‌شناسی کیمیایی، را استخراج و معرفی می‌نماید. نکته جالب توجه آن است که وی این کار را دقیقاً با محوریت آثار

کاملاً کیمیایی جابر انجام می‌دهد و در عین حال از دیگر آثار فلسفی و دینی او نیز بهره می‌گیرد. این نکته در کنار ظرافتها و دقت نظر و احاطه‌ایکه مؤلف بر مجموعه آثار عظیم جابر دارد، این فرصت را فراهم آورده است که برای اولین بار اندیشه‌های شیعی ـ عرفانی کیمیای جابر را در تحقیق جامع شاهد باشیم. لازم به ذکر است که این کتاب در ابتدا درسال ۱۹۸۹ در پاریس توسط انتشارات Lagrasse, Verdier به چاپ رسید و در سال ۲۰۰۳ توسط Gallimard تجدید چاپ شد. گزیده‌ای از آن در بولتن کتابخانه دنیای عرب، Boletin de la Libreria Mundo Arabe در شماره‌های چهار و پنج، آوریل و مه ۲۰۰۲ به زبان اسپانیولی ترجمه و چاپ شده است.

البته محققان دیگری نیز در شناساندن وجهی از وجوه فلسفی، عرفانی و شیعی مجموعه آثار جابر، کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند: اثر کربن در ترجمه و شرح کتاب الماجد[۶] جابر اثری ارزشمند در شناخت وجهی از سنت شیعی و نیز سنت کیمیایی در نظرپردازی پیرامون جلوه‌های الهی (اقانیم) است. تحقیقات عظیم پاول کراوس که نگاه تحلیل تاریخی و ریشه‌یابی منابع کیمیایی اسلامی بر آنها غالب است و با وجود همه وسعت نظر وی باید تحقیقات او را بیشتر در چارچوب «تاریخ علوم دقیق» در نظر گرفت، همچنان آثاری مهم و مرجع برای پژوهشگران علوم طبیعی و نیز تاریخ دین و حکمت در اسلام است. به علاوه او تحقیقاتی را در زمینه استخراج عقاید و آرای قرمطی ـ اسماعیلی جابر آغاز نموده و یادداشتهای نیز تهیه کرده بود که مرگ زود هنگام وی طرح تدوین مجلد سوم از پژوهش‌های او را ناتمام گذاشت.

در میان تحقیقات متأخرتر، شایسته است که از چهار اثر زیر نام برده شود: ۱) پییر لوری در «ده رساله»[۷] علاوه بر ترجمه فرانسه ده رساله اول از هفتاد رساله «کتاب السبعین»، تحقیق جامع پیرامون اندیشه و زبان کیمیایی و تحلیل واژگانی مفاهیم، فرایندها و مواد کیمیایی به انجام رسانده‌اند. ۲) حق، پژوهشگر پاکستانی مقیم انگلیس، پژوهشی غنی را به چاپ، ترجمه و شرح کتاب «الاحجار علی رأی بلیناس»[۸] جابر اختصاص داده است. ۳) گنزه

رساله دکتری خویش را درباره مبانی و منابع اندیشه کیمیایی جابر با توجه به کتاب التصریف وی انجام داده و اثری ارزشمند به جای گذاشته است. دو مطالعه اخیر با رویکردی «تاریخ فلسفه‌ای» صورت گرفته است. ۴) به علاوه باید از ایو مارکه، پژوهشگر فرانسوی، یادکرد که کتابی را با عنوان فلسفهٔ کیمیاگران و کیمیای فلاسفه[۹] تالیف نموده، در آن ازجمله به تحلیل رابطه میان نویسندگان مجموعه جابری و مجموعهٔ رسایل اخوان الصفا می‌پردازد. یکی از فرض‌های پایه‌ای وی در این اثر، تعلق جابر به اسماعیلیه است که موضوعی جنش و بحث برانگیز است و در عین حال که شواهدی در تأیید این نظر می‌توان جست، قراین و ادله‌ای قوی نیز در رد آن وجود دارد.

و امّا در ایران و به زبان فارسی در زمینه کیمیای جابر تنها ترجمه‌ای از اثر زکی نجیب محمود با عنوان «جابربن حیان»[۱۰] موجود است که به استخراج اندیشه‌های علمی جابر اختصاص دارد. دکتر چاووشی نیز در کتاب «شیمیدانان نامی اسلامی»[۱۱] بخشی را به جابر اختصاص داده است که این کتاب چنان‌که عنوان آن هم می‌نمایاند، با دیدگاه «تاریخ علوم دقیقه» نوشته شده است. تحقیقات کربن، لوری، کراوس[۱۲]، حق، گنژه[۱۳]، و مارکه همچنان در کشورما ناشناخته است. در این میان ترجمه اثر غنی پییر لوری می‌تواند گامی درخور توجه در شناخت بخش هرمسی سنت اسلامی که تأثیری به سزا در عرفان و حکمت اسلامی به جای گذاشته است، باشد.

به این ترتیب با توجه به فقر منابع ذیربط به زبان فارسی، فرصت شاگردی در محضر ایشان را غنیمت شمرده، به ترجمه این اثر تخصصی دست یازیدیم. در اثنای کار از راهنمایی‌های بی‌دریغ و سخاوتمندانه مؤلف ـ که علیرغم مشغله پژوهشی فراوان متواضعانه پاسخگو نه بودند ـ بهره‌مند می‌شدیم. نویسنده محترم در مقدمه خود بر ترجمه فارسی، بزرگوارانه مترجمان را بسی تکریم نموده‌اند. با این وجود، ما چون به خود می‌نگریم، در می‌یابیم که شایسته این بزرگداشت نیستیم. ما همه مساعی خویش را به کار بسته‌ایم تا ترجمه‌ای وفادار به متن و در عین حال حتی‌الامکان روان و قابل فهم به خوانندگان عرضه نماییم.

با این حال، این ترجمه دارای کاستی‌ها و نقص‌های احتمالی خواهد بود که مسؤولیت آن به عهده ما و نه هیچ کس دیگر است. امیدواریم که از راهنمایی‌های خوانندگان محترم در بهبود چاپ بعدی برخوردار شویم.

لازم به یادآوری است که علامت کروشه [ ] نشان‌دهندهٔ افزوده‌های نویسنده به متن مورد ارجاع است. مطالب درون پرانتز ( ) نیز از ایشان است. مطالب درون < > افزوده‌های مترجمان به متن می‌باشد. پانوشت‌های شامل واژه‌های فرانسه و معدودی توضیحات ضروری از مترجمان است. پی‌نوشتها که در پایان هر فصل قرار گرفته از نویسنده می‌باشد.

در ضمن، هر جا در متن سخن از انبیاء (ع) و ائمه (ع) است، (ع) یا (ص) را پس از آن افزوده‌ایم، مگر در مواردی که نقل قول مستقیماً از آثار جابر است. در این موارد، چون چنین افزودنیهایی دارای بار معنایی بوده و به نوعی تحریف متن می‌باشد، از این رو، جهت انتقال دقیق واژگان جابر ــ که خود بیانگر فضای اندیشهٔ وی می‌باشد ــ از این امر اجتناب کرده‌ایم.

در پایان بر خود واجب می‌دانیم که از مساعدتهای ریاست محترم وقت انجمن ایرانشناسی فرانسه، جناب آقای ژان دورینگ و سرکار خانم ترابی مدیر انتشارات این انجمن صمیمانه قدردانی نماییم. همچنین از خانم مریم پودینه به جهت زحمتهایی که در مقابله متن اولیه متحمل شدند، کمال تشکر را داریم. از آقای بیژن تلیانی که زحمت استخراج نمایه این کتاب را متقبّل شدند بسیار سپاسگزاریم به علاوه از تلاشهای تمامی عزیزانی که در انتشارات طهوری در چاپ این ترجمه همکاری می‌کنند، سپاسگزاریم. به طور خاص، بر خود لازم می‌دانیم که از تلاش مستمر مدیر این انتشارات جناب آقای احمدرضا طهوری در جهت به ثمر نشستن این اثر قدردانی نماییم.

پانوشت‌های مقدمهٔ مترجمان

۱ ـ رجوع شود به کتاب ارزشمند زیر، به خصوص فصل «ملاحظاتی درباره کیمیا گری»:
تیتوس بورکهارت، رمزپردازی، ترجمه جلال ستاری، انتشارات سروش، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰.

۲ ـ برای آشنایی با زندگینامهٔ علمی نویسندهٔ رجوع کنید به:
مجله «آینه میراث» شماره ۱۹، بخش «آشنایی با مصححان و شرق‌شناسان» و نیز مقدمهٔ مترجم بر کتاب تأویلات القران از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی (نک به پانوشت ش ۵).

3 - *La science des lettres en Islam*, Paris, Dervy, 2004.

4 - *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003.

۵ ـ لوری پییر، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمهٔ فارسی از زینب پودینه آقایی، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۸۳.

۶ ـ کتاب الماجد، به همراه دو تحقیق دیگر از هانری کربن در زمینهٔ کیمیای معنوی یعنی تفسیر جلدکی بر بخش کیمیایی خطبه البیان و نیز شرح جلدکی بر کتاب سبعةالاصنام بلیناس که مجموعه‌ای گردآوری شده براساس درسهای وی در مدرسهٔ کاربردی مطالعات عالی EPHE، دانشگاه سوربن در سال ۱۹۷۳ است، پس از مرگ کربن توسط پییرلوری جمع‌آوری و در اثری بنام کیمیا به مثابهٔ صنعت قدسی به چاپ رسید:
Henry Corbin, *Alchimie comme art hiératique,* textes édités et présentés par Pierre Lory, L'Herne 1989.

7 - *Dix Traités d´alchimie de Jâbir ibn Hayyân - Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix* (textes traduits et présentés), Paris, Sindbad, 1983. Réédité avec une mise à jour en 1996 par Actes-Sud.

8 - Haq *Seyyed Nomanul, Names, Naturs and Things - The Alchemist*

Jâbir ibn Hayyân and his "Kitâb al-Ahjâr" (Book of Stones), With a Foreword by David E. Pingree, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1994.

9 - Marquet Yves. *La Philosophie des Alchimistes et l'alchimie des philosophes,* Paris, Maisonneuve et Larose, 1988.

۱۰ـ زکی نجیب محمود، جابربن حیان، قاهره، مؤسسه المصریه العامه، ۱۹۶۱.

۱۱ـ آقایانی چاووشی، جعفر، شیمیدانان نامی اسلامی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۵.

۱۲ـ کراوس سه کتاب .C.J (مجموعهٔ جابری)، .M.R (مختار رسایل) و .S.G (علوم یونانی) را پیرامون کیمیای جابر به رشتهٔ تحریر در آورده است. برای آدرس کامل این آثار به علائم اختصاری در پایان کتاب حاضر رجوع کنید.

13- Gannagé Emma, *Le commentaire d'Alexndre d'Aphrodise in «De generatione et corruptione»* perdu en grec, retrouvé en arabe dans Jâbir ibn Hayyân, kitâb al-Tasrif, édition, traduction annotée et commentaire. Thèse de doctorat sous la dir. de Rémi Brague, Université Paris I, 1998.

مقدمه مؤلف بر ترجمهٔ فارسی

در آغاز هزارهٔ سوّم، در عصری که پیشرفت‌های علوم دقیق از حدود تصور پدرانمان فراتر رفته است، ادامهٔ علاقمندی به علمی قدیمی همچون کیمیا ممکن است غیر منطقی و مهمل بنظر آید. تعدادی از زیست‌شناسان می‌خواهند به راز منشأ حیات رخنه و سازواره‌های حیاتمند را به‌طور مصنوعی ایجاد نمایند. زیست‌شناسان عصب‌شناس اظهار می‌دارند که به تبیین چگونگی شکل‌گیری اندیشه در مغز آدمی دست یافته‌اند. کیمیاگران قدیمی که افزون از هزار سال پیش قلم می‌زده‌اند، اینک چه ره‌آوردی برای معاصرین ما دارند؟

یقیناً شناخت تحول تدّبر بشر دربارهٔ دنیای اطرافش همواره مفید است. گاستون بشلار[1]، فیلسوف <معاصر فرانسوی> در کتاب شکل‌گیری اندیشهٔ علمی[2] (۱۹۳۸) می‌کوشد تا اهمیت دریافتهای نادرست و خطاهای پیاپی را در طرحریزی علم مدرن نشان دهد: با همین سعی و خطاها و افت و خیزهاست که نهایتاً دقّت تجربی سر برآورد. امّا چنین فایده‌ای که بشلار در اثر خویش بر کیمیا مترتب دانسته است، به هیچ روی رهنمون ما در این تحقیق نبوده است.

این علم که در مصر باستان پدید آمد و مسلمانان <سده‌های> نخستین آن را علم‌الصنعه یعنی علم تولید مصنوعی اشیا نامیده‌اند، رهیافت و پیامی را در

---

1. Gaston Bachelard 2. Formation de la pensée scientifique

مقابل دیدگان معاصرین ما می‌نهد که تنها مربوط به فعالیت آزمایشگاهی نیست، بلکه برخاسته از یک فلسفه، یک حکمت است که مادامی که افرادی یافت شوند که سه پرسش ذیل را از خویش بنمایند، همواره موضوعیت خواهد داشت: این چه نیرویی در اندرون من است که مرا به سوی فهم عالم پیش می‌راند؟ این کدامین بینش است که این دنیای پیچیده را برایم فهمیدنی می‌کند؟ جمله معرفت‌های عالم به سوی کدامین غایت منتهی می‌گردند؟

در یک نگاه از بیرون <درمی‌یابیم> که کیمیای قرون وسطایی که در متون عربی منسوب به جابربن حیان عرضه شده است، به بازگویی داده‌های پذیرفته شدهٔ علمِ عصر خویش می‌پردازد. قبل از هر چیز، طبیعیات ارسطویی که مبتنی بر تداخل اثر چهار عنصر آتش، هوا، آب و خاک است که این عناصر خود حاصل عمل طبایع چهارگانه یعنی گرمی، سردی، خشکی و تری هستند. این عناصر چهارگانه مطابق ارادهٔ قطعی[1] کواکب، به ویژه سیارات، که بنابه تصور متداول بطلمیوسی در هفت آسمان حرکت می‌کنند عمل می‌نمایند.

قرائتی سطحی از متون کیمیایی ممکن است به اینجا منجر شود که عملیاتهای توصیف شده صرفاً تلاشهایی در جهت تبدیل برخی از فلزات (به عنوان نمونه سرب) به فلزات دیگر (طلا، نقره)، از طریق تغییر ساختار آنها، تلقی گردد. امّا در می‌یابیم که کیمیاگران مسلمان در پی هدفی بس فراتر می‌باشند: در وهلهٔ نخست متذکر می‌شویم که اینان صرفاً نوعی اثر گذاری بر عناصر عالم را در معرض نظر قرار نمی‌دهند، بلکه قرائتی متفاوت از پدیدارها و حتّی ادراکی دگرگونه از آنها را ارائه می‌نمایند. به بیان خلاصه‌تر: طبیعیات ارسطویی مبتنی بر توصیف موجودات به مثابهٔ ذواتی ایستا[2] می‌باشد و سعی بر آن است که موجودات برحسب ویژگی پایداری و ثبات تعریف شوند. امّا دریافت کیمیاگران از پدیدارها برحسب ویژگی تغییر و تبدیل است. اهتمام آنان نه در جهت توصیف ذوات ایستا، بلکه در راستای تبیین سیلان[3] مداوم تبدیل‌های پیاپی است که در آزمایشگاههای خویش مشاهده می‌نمایند. و

1. Déterminations 2. Substances stables 3. Flux

همین امر است که باعث می‌شود نوشته‌هایشان اینقدر دشوار فهم و غیر قابل درک گردد. اینان گاه روح را برای اطلاق بر یک ماده در حالت گازی بکار می‌برند و خواننده می‌تواند متن را بفهمد. امّا روح می‌تواند برای نامیدن یک جسم جامد یا مایع که در حال تبدیل شدن به حالت گازی است نیز بکار رود. اینجاست که قرائت و تفسیر متن دشوار می‌گردد و ذهن خواننده به منطق دیگری کشیده می‌شود. به این ترتیب، در قرائت یک متن، یک حرف فقط متناسب با حرفی که پس از آن می‌آید، واجد معنا می‌گردد. یک کلمه یا یک جمله معنا نمی‌یابد مگر به این دلیل که کلمات یا جملات دیگری در پی آن می‌آیند. کتاب بزرگ طبیعت تنها به شرطی فهمیده می‌شود که ذهن فردی که در پی تقرّب و نزدیک شدن به آن است، هر آن در تکاپو باشد.

به این ترتیب متوجه دلیل نزدیکی کیمیا به یک شیوهٔ حِکمی می‌گردیم: فهم پدیدارهای عالم حاصل نمی‌گردد مگر در ازای تطبیق‌های دائمی بینش و آگاهی و حتّی قلب کیمیاگر. در عملِ علم‌الصنعه، نه تنها مادّه، بلکه این خود موجود بشری است که تبدیل می‌گردد. وی عملیاتهای آزمایشگاهی را نمی‌فهمد مگر به همان اندازه که پذیرای یک تبدیل حقیقی درونی گردد. تبدیل سرب به طلا هدفی است که از منظر علم جدید دست‌نیافتنی بنظر می‌آید. امّا غایت و مطلوب کیمیاگران بسی فراتر از این بود. شاید زر بدست آمده مادی نبوده، بلکه با تحقق غایی موجود بشری، یعنی آن چیزی که بعدتر تصوف آن را انسان کامل نامید مرتبط باشد.

و درست در این موضع است که کیمیای کلاسیک <اسلامی> و جریانهای شیعی تلاقی می‌یابند. از دیدگاهی تاریخی، قضاوت پیرامون روایاتی که تعلیم کیمیا را به امام جعفر صادق (ع) نسبت می‌دهند یا مجموعه نوشته‌های جابربن حیان را حاصل تعلیمات وی می‌دانند، دشوار است. در مقابل، واضح است که کیمیای اسلامی بسیار زود هنگام در محافل شیعی باطن‌گرا شکوفا گشت. به همان نسبت که آرمان شیعی صرفاً یک نبرد سیاسی نبود، بلکه در نظر بسیاری از افراد یک طریقت معرفت معنوی (عرفان) بود، معرفت کلّی که کیمیا عرضه

می‌نماید طبیعتاً جایگاه خویش را در تعلیمات و نظامهای نهانی امامی بازمی‌یابد. ملاحظاتی که در این کتاب دربارهٔ این همانی میان معرفت کیمیایی و معرفت امام می‌یابیم، از همین امر ناشی می‌گردد. این آراء تا حدّ زیادی مرهون تحقیقات هانری کربن فقید است که درسهایی را به متون کیمیایی منسوب به جابربن حیان و نیز امام علی (ع) اختصاص داده بود.

همچنین شاهد بسط نوعی علم و اشتغال به کیمیا در نزد نویسندگان مشخصاً سنّی و به ویژه در نزد صوفیان هستیم. در این باره حجم گسترده‌ای از نوشته‌ها وجود دارد که تاکنون بسیار به ندرت مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است. ذکر این نکته جالب توجه است که این علم و عمل کیمیاگری حول محور ولایت، که در این آثار به عالم معنوی صوفی برده شده است، سامان می‌یابد. می‌توان آراء مشابهی را در کیمیای اروپایی قرون وسطا به زبان لاتینی بازیافت که ارتباط بسیار نزدیکی با الگوهای عربی خود ـ که از طریق ترجمه با آنها آشنا شده بود ـ دارد.

بالاخره یادآوری کنیم که کیمیا همچنان توجه محققان متعددی را در غرب به خود جلب کرده است. این علاقمندی در نزد روانشناسان مکتب کارل گوستاویونگ[1] وجود دارد. یونگ متوجه شد که میان رؤیاهای تعدادی از بیماران وی و نمادهای موجود در ادبیات کیمیایی لاتینی شباهتهایی وجود دارد. وی این فرضیه را طرح کرد که کیمیا ترجمانِ نمادینِ فرآیندهای تبدیل درونی[2] است که انسان را به سوی تحقق خویشتن خود (تفرد[3]) رهنمون می‌گردد.

در عین حال، تعدادی از دانشمندان به‌طور خصوصی پیگیر فعالیت مادی «تجربی» سنّت کیمیایی هستند. آنان این عمل را در آزمایشگاههایی انجام می‌دهند که از همان افزارهای کیمیاگران قدیم بهره می‌گیرند. اینان در واقع، دیدگاه سنتی را می‌پذیرند که طبق آن، روحی به تمام عالم از جمله احجار حیات و پویایی بخشیده، محرّک تغییرات مداوم در عالم است. فعالیت کیمیایی در

1. Carl Gustave Jung 2. Transformation intérieure 3. Individuation

اینجا نمایانگر عملیاتهایی بر روی خود ذوات مادی نیست، بلکه تلاشی در جهت فهم، تسخیر و هدایت این روح مطابق با هدف مورد نظر است.

در اینجا می‌خواستم از کیفیت کار نمونهٔ انجام شده توسط خانم زینب پودینه آقایی و آقای رضا کوهکن یاد کنم. ترجمهٔ چنین متونی مستلزم شناختی بسیار استوار از زبانهای فارسی و فرانسه است. این کار همچنین نیازمند آشنایی کامل با مفاهیم فلسفی، کلامی و فرهنگیِ موجود در بسیاری از صفحات این کتاب است. اینان بر خصوصیات فوق، حساسیت ویژه‌ای را نیز افزوده‌اند که خاص فرهنگ ایرانی است و می‌توان آن را «استماع موسیقیایی» متون معنوی کهن نامید. در فراسوی خود نوشتار، این طنین ارتعاشات ظریف‌تر و لطیف‌تر است که در این متون منسوب به جابر و سنّت امامیه نیوشیده می‌گردد. سپاسی ژرف نثارشان!

پیشگفتار

نقش تاریخی جهش در معرفت علمی و جهد در زمینه تأمـل فـلسفی کـه فرهنگ عربی اسلامی در قرون وسطا تجربه نموده غالباً به مـثابه یک انـتقال صرف توصیف شده است: دریافت میراثی عمدتاً یونانی از عهد باستان، کـه پس از ترجمه، بازنویسی یا شرح ماهرانه (توسط فـرهنگ عـربی - اسـلامی قرون وسطا) از قرن یازدهم و دوازدهم میلادی بـه وسـیلهٔ طـبقهٔ فـرهیخته اروپای غربی مورد بهره‌برداری قرار گرفت. تعمیم[1] این واقعیت مـهم و غـیر قابل انکار یعنی حضور بنیادین یونان باستان هرگاه برای مثال در مورد فلسفه، طب یا ریاضیات بکار رود، به طور خطرناکی تحویل‌گرایانه[2] است، به این دلیل که سهم واقعی و غالباً اصیل علماء و اندیشمندان عرب زبان را کمتر از آنچه که هست، لحاظ می‌کند. اما بکارگیری این تعمیم در مـورد کـیمیا کـاملاً خـطا خواهد بود. در کیمیا، مرحله «انتقال عربی» (از قرن دوم تا پنجم هجری) دقیقاً مرحله‌ای بود که طی آن، این علم که در عصر یونانی رومی هنوز در مرحـله آغازین قرار داشت به کمال خود رسید و شکل نهایی خویش را حاصل نمـود. یکی از بزرگترین متخصصین معاصر می‌نویسد: «نه تنها بخش وسیعی از متون کلاسیک (کیمیای اروپای قرون وسطا) از زبان عربی ترجمه شده است، بلکه جهان اسلام گونه‌ها، مفاهیم و واژگان را ایجاد نمود و شاهراههایی را بنا نهاد که

---

1. Généralisation 2. Réductrice

پیروان قرون وسطایی در آن گام نهادند[۱]». در حقیقت، اولین مترجمین آثار کیمیای عربی به زبان لاتین هوگو اهل سانتالا[1]/ رابرت اهل کتون[2] و ژرار اهل کرمون[3](۲)، متون حوزه‌ای را انتقال دادند که از جهت مبانی، اعمال و اهداف خود کامل بود و با نظرپردازیهای نسبتاً ناهماهنگ و در هر حال بسیار مبهمی که یونان باستان تحت عنوان khèméia یا به تعبیری رایج‌تر، hiéra téchnè «صنعت قدسی»[4] برای ما به ارث گذاشته است، تفاوت داشت. بنابراین، مطالعهٔ این کیمیای عربی در <شناخت> تاریخ فرهنگ در قرون وسطا حائز اهمیت است. در واقع، کیمیای عربی واجد دو نقش بود، برحسب اینکه در این حوزه تحولی راکه در توسعه اندیشه علمی وارد کرد در نظر بگیریم یا وجه فلسفی‌تر و معنوی‌تر خاص عرفان اسلامی راکه در اندیشه علمی وارد نمود مد نظر قرار دهیم. وجه سوم، در مورد سهم مطلقاً فنی آن، به بحث ما در اینجا مربوط نمی‌شود. بنابراین، در این باره به آثار تخصصی چاپ شده در این زمینه ارجاع می‌دهیم[۳].

کیمیا در دوران اسلامی

شناخت ما از مبادی دقیق کیمیا بسیار اندک است و احتمالاً به دلیل قلت مدارک مکتوبی که به ما رسیده و فقدان نشانه تاریخی برای تعیین زمان آن، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی خواهد ماند. با این حال، پژوهشهای معاصر به نکاتی دست یافته است که می‌توان آنها را به مثابهٔ امری مسلم تلقی نمود.

کیمیا احتمالاً طی قرون و اعصار و در پی مواجهه و رخنه دو سویه‌ای که دو گروه زیر در یکدیگر داشته‌اند شکل گرفته است: از یک سو، مشغولیت صعنتگران فلزکار و زرگرانی که فرآیندها و دستورالعملهای فنی (آلیاژها، رنگرزی‌ها و غیره) را به یکدیگر منتقل می‌کردند. از سوی دیگر تأملات فلسفی و عرفانی ـ مذهبی (هرمسی‌گرایی، به معنای واقعی کلمه). به بیان

---

1. Hugues de Santalla 2. Robert de Ketton 3. Gérard de Crémone
4. Art sacré

دقیق‌تر <در روند شکل‌گیری کیمیا> سه مرحله را می‌توان تشخیص داد:

۱ ـ مرحله طرح‌ریزی‌های اولیه: این مرحله نتیجه وارد کردن یک سنت فلسفی وابسته به ذیمقراطیس[۱] مجعول در کار صنعتگران است. از این جریان تنها موارد زیر به ما رسیده است: نام اولین پیشکسوت معروف آن بولوس اهل مندس[۲] (قرن دوم قبل از میلاد)، بخشهایی از یک رساله متأخرتر وابسته به جریان فلسفی ذیمقراطیس مجعول با عنوان Phusika Kai mustika و بالاخره، پاره‌های پراکنده‌ای مرتبط با این سنت یا مستند به نام پیشگامان اسطوره‌ای آن یعنی ایزیس[۳]، هرمس[۴] یا اسطانس[۵].

۲ ـ شخصیت زوسیموس اهل پانوپولیس[۶] (قرن سوم و چهارم میلادی) به تنهایی نماینده «مرتبه‌ای[۷]» دیگر در سیر تحول کیمیاست. وی که فیلسوفی دوستدار فرهنگ یونان باستان، اهل عرفان و شهود و مکاشفه بود، به این علم اهمیتی مفهومی و نمادین بخشید که از آن زمان به بعد، آن را به رویکردی کامل در طلب عرفانی تبدیل نمود.

۳ـ و سرانجام، دستاوردهای زوسیموس از قرن چهارم تا ششم میلادی به وسیله آثار نویسندگان دیگری دنبال شد که واجد خلاقیت کمتری بودند و به بازنویسی گفته‌ها یا شرح متون پیش از خود اکتفا نمودند[(۴)].

بنابراین <این سؤال مطرح می‌شود که> وضعیت کیمیا در قرن اول هجری / هفتم میلادی چگونه بود؛ در آن هنگام که سپاهیان عرب در فاصله چند دهه هلال حاصلخیز[۸]، مصر و ایران را متصرف شدند و در مدت زمانی

---

۱. برای آشنایی اجمالی با کیمیاگران مسلمان و نیز سرچشمه‌های یونانی، مصری، سریانی و... کیمیای اسلامی تا سال ۴۳۰ هجری رک به: سزگین فواد، تاریخ نگارشهای عربی. ترجمه فارسی از سعید فیروز آبادی، ترجمه و تدوین موسسه نشر فرهنگستان، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.

2. Bolos de Mendès 3. Isis 4. Hermès 5. Ostanès

6. Zosime de Ponopolis 7. Palier

۸. الهلال الخصیب نام منطقه‌ای است شامل فلسطین، سوریه و عراق، مصر و بخش‌هایی از جنوب غرب ایران و جنوب شرق ترکیه که محدوده‌ای به شکل هلال را ایجاد می‌کند که به خاطر موقعیت جغرافیایی خاص خود حاصلخیز و تمدن‌پرور بوده و در منابع غربی به Croissant fertile معروف شده است.

طولانی‌تر، یک مهر فرهنگی جدید و قطعی بر آن زدند. در حقیقت، نمای تصویری که می‌توانیم از وضعیت کیمیا در آن زمان داشته باشیم چندان درخشان نیست. یقیناً تصور آشفتگی، ابهام و کلمه‌های پرطمطراق که غالباً متون کیمیایی به زبان یونانی پس از عصر اسکندر[1] برای ما باقی می‌گذارند، احتمالاً باید قدری اصلاح گردد. زیرا به جهت قلت تعداد متونی که از این دوره در اختیار داریم، این امکان را که بتوانیم به تصویری دقیق از مجموعه دستاوردهای این دوره دست یابیم، چندان برای ما فراهم نمی‌گردد. بعلاوه، یک ادبیات کیمیایی نسبتاً غنی به زبان عربی از نوشته‌های مجعول منسوب به نویسندگان یونانی از زوسیموس تا آپولونیوس تیانی[2]، فیثاغورث[3] و ارسطو[4] وجود دارد. بجاست تصور کنیم که حداقل بخشی از این متون ترجمه‌هایی از نوشته‌های اصیل به زبان یونانی پس از عصر اسکندر کبیر است، هر چند برخی دیگر از آنها احتمالاً نوشته‌های مجعول[5] دوران اسلامی است(۵). به علاوه، یک ادبیات کیمیایی به زبان قبطی[6] و زبان سریانی[7] نیز شکل گرفته بود(۶).

به هر صورت، مسلم است که «علم هرمس»[8] در آن عصر، در سرتاسر خاور نزدیک رواج بسیار داشته است.(۷) در دوران استقرار سلطه عرب در دوران خلفای راشدین (۶۳۲-۶۶۰م/ ۴۰-۱۱ هـ) و سپس در زمان امویان (۷۵۰-۶۶۰م/ ۱۳۳-۴۰ هـ) اشتغال به آن احتمالا تداوم یافته و حتی با عربی شدن تدریجی زبان آن و اسلامی شدن روح و درون مایه آن بسط و گسترش پیدا کرده است. اما تاریخ و چگونگی این گذر به وضوح مشخص نشده و مساله بغرنج تعیین موقعیت تاریخی را به وجود آورده است. در واقع شماری از اشارات همسو و مشابه در تاریخ‌نگاری اسلامی حاکی از انتقال بسیار زودهنگام کیمیای یونانی به محافل عرب زبان است.

خالد بن یزید (نیمه دوم قرن اول هجری / پایان قرن هفتم میلادی)، امیر

---

1. Basse Antiquité grecque 2. Apollonios de Tyane 3. Pythagore
4. Aristote 5. Apocryphes 6. Langue copte 7. Syriaque
8. Science d'Hermès

زاده اموی، به فراگیری این علم در نزد علمای مصر علاقه‌مند شد. حتی یک نسخه خطی به زبان عربی که در هند نگهداری می‌شود حاکی از آن است که ترجمه‌های عربی رساله‌های زوسیموس اهل پانوپولیس از همان سال ۳۸ هجری وجود داشته است(۸). اندکی بعدتر، کیمیاگر بزرگ، جابر بن حیان احتمالا این علم را نزد امام جعفر صادق (ع) (۷۶۵ میلادی / ۱۴۸ هجری) فراگرفت. با این وجود تاکنون باور بر این بوده است که اولین ترجمه‌ها از زبان یونانی به زبان عربی در قرن سوم هجری / نهم میلادی، در زمان خلافت مامون (۸۳۲-۸۱۳ م / ۲۱۷-۱۸۷ هـ) انجام شده است. بنابراین پذیرش این نکته که ترجمه‌های قدیمی‌تری (از این دوره) انجام شده بود منجر به زیر سوال بردن بسیاری از واقعیات تاریخی[1] می‌شود. بعلاوه، این منازعه مشاجرات قلمی متعددی را برانگیخته است که تا به امروز همچنان ادامه دارد.

منابع تاریخ‌نگاری خاطرنشان می‌سازند که خالد بن یزید، خلیفه اموی و مدعی جانشینی بر مسند خلافت پس از مرگ پدرش یزید (۶۸۳ م / ۶۴ هـ) و نیز مدعی جانشینی برادرش معاویه (۶۸۴ م / ۶۵ هـ) سرانجام به وسیله مروان اول، مروان ابن حکم از قدرت کنار زده شد و مروان پسر خود، عبدالملک (۶۸۵ م / ۶۶ هـ) را به خلافت رساند. وی که از امور حکومت به دور افتاده و در دمشق در محل اقامت خود تحت نظر بود، احتمالاً بقیه زندگی خود را وقف شعر و به گفته برخی صرف کیمیا نمود و شخصاً چندین اثر در زمینه کیمیاگری هم به نثر و هم به نظم به رشته تحریر درآورد(۹).

این اطلاعات توسط یولیوس روسکا[2]، مورخ علوم، نقل شده و از غربال نقد او گذشته است. وی آشکار ساخت که منابع گزارش‌دهنده فعالیتهای کیمیایی خالد بسیار متأخر و مشکوک هستند و با دیگر داده‌های تاریخی تثبیت شده همخوانی ندارند. و متون منسوب به وی به زبان عربی و نیز ترجمه‌های لاتینی که تصور می‌شود ترجمه آثار خالد است، همگی مطمئناً جعلی است. به این ترتیب، او به این نتیجه رسید که این حکایات، افسانه‌ای[3] و غیر

---

1. Faits historiques 2 Julius Ruska 3. Légendaire

واقعی است. این نتایج بعدتر با تحقیقات ما نفرد اولمان[1] نیز تقویت گشت[(۱۰)].

پرونده مجموعه آثار منسوب به جابربن حیان ــ که در اینجا بیش از هر چیزی مورد توجه ماست، زیرا موضوع اصلی مطالعاتی است که در ادامه می‌آیند ــ از این هم بغرنج‌تر است. این مجموعه عظیم مشتمل بر هزاران رساله، که چند صدتایی از آنها تا به امروز محفوظ مانده، به مؤلفی منسوب است که تاریخ از وی نشانه خیلی واضحی حفظ نکرده است. در مورد زندگی جابر نیز همچون خالد برای ما چیزی برجای نمانده است مگر یادکردهایی گذرا که هم از نظر تاریخ و هم از جهت زاویه دید بسیار متفاوت هستند. اگر اطلاعات آنها را دسته‌بندی کنیم و با شواهد موجود در خود مجموعه جابری مطابقت دهیم، چارچوب زیر حاصل می‌شود: جابر احتمالاً در آغاز قرن هشتم میلادی/ دوم هجری در محیط شیعی عراق که با امویان خصومت داشت به دنیا آمد. وی در مدینه شاگرد امام جعفر صادق (ع) شد و جوهره دانش کیمیای خویش را در نزد وی فرا گرفت.

سپس مدتی را در بغداد و در میان اطرافیان خانواده وزیران برمکی، تا سال ۱۸۷ هجری/ ۸۰۳ میلادی یعنی زمان مغضوب واقع شدن برمکیان، به سر برد. وی از آن زمان به بعد به زندگی مخفیانه روی آورد و در زمان خلافت مأمون در سال ۸۱۵ میلادی/ ۲۰۰ هجری درگذشت[(۱۱)].

در پی نظریات طرح شده توسط روسکا، پاول کراوس[2] پس از یک تحقیق فوق‌العاده محققانه و مستند صحت این شرح حال را از اساس زیر سؤال برد[(۱۲)]. وی از یک طرف خاطرنشان کرد که بزرگترین مورخان عصر وی اعم از شیعه و سنی ذکری از نام وی به میان نیاورده‌اند: نام او ظاهر نگشت مگر بعدتر (آخرین دهه‌های قرن چهارم هجری/ دهم میلادی) و روایات پیرامون زندگی وی به مرور که از عصر مفروض وی دور می‌شویم، جزئیات و دقایق بیشتری را عرضه می‌کنند. وی از طرف دیگر متذکر شد که تضادهای غیر قابل توجیهی در گزارشهای درون مجموعه وجود دارد: به این ترتیب، تمامی

1. Manfred Ullmann 2. Paul Kraus

مجموعه آثار جابر از جمله آخرین آثار وی با ترغیب و حتی دیکته امام جعفر صادق (ع) (شهادت در ۱۴۸ هـ/ ۷۶۵ م) نوشته شده است، در حالیکه رسایل دیگری، اصولاً از میان اولین و قدیمی‌ترین رسایل به برمکیان تقدیم شده که جابر قبل از سال ۷۶۸ م/ ۱۶۹ هـ نمی‌توانسته است با آنها آشنا شده باشد. بالاخره،کراوس عناصر شیعی غالیانه[1] را دلیل آشکاری بر این نکته می‌دانست که تاریخ نگارش آنها نمی‌توانسته پیش از پایان قرن سوم هجری/ نهم میلادی بوده باشد. ما بعدتر به احتیاطهایی که باید در قبال این اظهارنظر بخرج داده شود باز خواهیم گشت(۱۳). خلاصه سخن آن که کراوس مجموعه آثار جابری را به مکتبی از کیمیاگران منسوب می‌کرد که اجزای مختلف این مجموعه را بین اواسط قرن نهم میلادی تا اواسط قرن دهم میلادی (نیمه دوم قرن سوم و نیمه اول قرن چهارم هجری) نوشته اند.

بالاخره، سومین نکته را درباره این مناقشه ذکر می‌کنیم. مجموعه آثار جابری[2] از شماری از نویسندگان یونانی نظیر افلاطون[3] یا ارسطو نقل یا به آنها اشاره می‌کند. وی به طور خاص بر آثار آپولونیوس تیانی (مجعول)، به ویژه به هنگام تدوین گزارش خود پیرامون علم‌الموازین، تأکید می‌نماید. همه اینها مستلزم ترجمه و نشر متون یونانی حتی قبل از زمان نگارش مجموعه جابری است. البته کراوس زمان نشر متون آپولونیوس، به ویژه کتاب عظیم سرالخلیقه را در تاریخی پس از قرن هشتم میلادی/ دوم هجری رد می‌کند و اظهار می‌دارد آن را باید نوشته‌ای جعلی دانست که در زمان مأمون مستقیماً به زبان عربی نگاشته شده است.(۱۴)

با این وجود، مناقشه با چاپ نتایج تحقیقات روسکا و کراوس خاتمه نیافت. تعدادی از پژوهشگران به رد تحلیلهای آنها پرداختند و از اعتبار اطلاعات و شواهد سنت و در نتیجه، واقعیت تاریخی حکایات مربوط به

---

1. Eléments ultra-chiites

۲. Corpus Jâbirien مجموعه رسایل منسوب به جابربن حیان مشتمل بر حدود ۳۰۰۰ رساله در زمینه‌های مختلف (کیمیا، نجوم، اخترشناسی، نسخه‌های دارویی، طب و...)

3. Platon

فعالیت‌های کیمیایی خالدبن یزید و جابربن حیان، به مثابه شواهدی دال بـر قدمت اولین ترجمه‌ها از زبان یونانی به عربی اعـاده حـیثیت نمـودند(۱۵). آیـا اکنون، به کمک ادله مطرح شده، می‌توان در جهت ارائه یک گـزارش کـلی از آنچه به طور تاریخی اتفاق افتاده است، اقدام نمود؟ لااقل می‌توانـیم چـندین نکته را بر شماریم که به نظر ما عناصر نسبتاً مطمئنی هستند: نقدهای مـتون و تحلیل‌های تاریخی که روسکا، م. اولمان و پ. کـراوس عـرضه کـرده‌انـد، در صورت لحاظ اصلاحاتی در برخی از تفاصیل، به نظر ما صائب هسـتند و در وضعیت فعلی تحـقیقات و شواهد به سختی ابطال پذیرند. امـا ایـن مسأله کـه اطلاعات موجود در متن‌ها مشکوک به نظر می‌رسند، باعث از بین رفتن این واقعیت نمی‌شود که اعراب دارای فعالیت کیمیایی دیرینی بوده‌اند؛ حقیقتی که حکایات پیرامون خالد یا جابر به آن شکلی اسطوره گـونه بخشـیده است. در واقع، دلایل متعدد تاریخی در تأیید این قدمت با یکدیگر همسو هستند. اگـر بخواهیم به بیان تاریخی سخن بگوئیم، می‌توان یادآوری کرد که:

ـــ همان طوری که پیش‌تر متذکر شدیم، کیمیاگری در قرن اول هجری / هفتم میلادی در سرتاسر خـاور نـزدیک رواج داشـته است. ایـن امـر کـه کیمیاگران شام و مصر با پذیرش اسـلام و اتخـاذ زبـان عـربی، مـیراثی را بـه فرهنگ جدید منتقل کردند که خود وارث آن بوده‌اند، فـراتـر از یک احـتمال (ساده) است.

ـــ این امر که اعراب خیلی زود به کیمیاگری علاقمند شده باشند، فی نفسه به هیچ وجه دور از واقعیت نیست و بعلاوه، روسکا نیز بر آن صحه می‌گذارد(۱۶). فراموش نکنیم که اهالی نبط[1] و جنوب و غرب سوریه، خیلی قبل از فتوحات اسلامی در قرن اول هجری / هفتم میلادی، عرب زبان بوده‌اند: بنابراین تماس با تمدن یونان باستان چندین قرن قدمت داشته است.

ـــ بعلاوه، ما احاطه چندانی بر ابعاد واقعی فرهنگ اعراب شـبه جـزیره عربستان در هنگام ظهور اسلام نداریم. مورخین مسلمان و مستشرقین در این

---

1. Nabatène

مورد تمام نیروهای خود را بسیج کرده‌اند تا تصویری کلیشه‌ای از عرب بدوی، جنگجوی خشن و بی‌فرهنگ ارائه کنند که در مبارزه پرشور اما به امور فکری کمتر علاقمند بود و در واقع از فرهنگ بهره‌ای جز شعر نداشت. به این ترتیب، گروهی از اینان (مسلمانان تمجیدگر) این موقعیت را به دست آوردند که می‌توانستند نقش تمدن‌ساز اسلام را برای مردمی نسبتاً وحشی و گروه دیگر (محققان غربی) سهم اساسی، حتی انحصاری فرهنگ یونانی را در طرح ریزی فرهنگ بعدی اعراب برجسته نمایند. یکی از عناصر اصلی در استدلال روسکا همین نکته است.

اما ما معتقدیم که می‌بایست روشن بینی تاریخی[۱] بیشتری بخرج داد تا بتوان حیات فکری عربستان را در قرن ششم و هفتم میلادی (اندکی قبل و بعد از ظهور اسلام) و در عصر امویان بهتر ارزیابی نمود. عربستان، سرزمینی که پذیرای جوامع یهود و یهودی مسیحی بود و با مراکز فرهنگی بزرگ خاور نزدیک تماس مداوم داشت، از مدتهای بسیار قبل، عناصر اساسی فرهنگ پیرامون خود را دریافت کرده بود. مباحثی که در قرآن درباره بقای حیات فرد پس از مرگ، فرجام، ماهیت روح و... مطرح شده است، به هیچ وجه مربوط به یک ذهن ابتدایی نیست. مطمئناً تمامی اعراب در این زمینه صاحبنظر نبوده‌اند. ولی به جاست نتیجه بگیریم که در میان آنها محافلی احتمالاً محدود اما تأثیرگذار دارای آگاهی گسترده‌ای نه در زمینه علوم یا فلسفه کلاسیک یونان، بلکه در زمینه دانش جادویی گنوسی[۲] تلفیق وجود داشت که خزانه مشترک فرهنگ دینی خاور نزدیک، یقیناً جز مراکز شهری که تحت کنترل کلیسای رسمی قرار داشت را تشکیل می‌داد. این خزانه مشتمل بر تنجیم[۳]، حکمت العدد[۴](۱۷) و بسیاری از علوم خفیه[۵] دیگر بود. وجود چنین قشر نخبه‌ای با گرایش باطنی(۱۸) می‌تواند نمایانگر آنی بودن شکوفایی فرهنگی باشد که گاه بنظر می‌رسد از بدو پیدایش خود کامل بوده است، آن چیزی که

1. Lucidité historique 2. Savoir magico-gnostique 3. Astrologie
4. Arithmosophie 5. Sciences occultes

معماری اسلامی عصر اموی با کامل کردن گنبد (قبه الصخره)[۱] در بیت المقدس (۶۹۲ م/ ۷۳ هـ) یا مسجد جامع دمشق (۷۱۵ م/ ۹۷ هـ) به آن عینیت بخشید. وجود قشر فوق‌الذکر همچنین می‌تواند به طرز مشابهی علاقمندی سریع تاریخ‌نگاری عرب را به کیمیا که پیش‌تر متذکر شدیم، توجیه نماید: این زمینه از مدت‌ها قبل آماده شده بود.

ـــ دلیل این امر که کیمیا در محافل اسلامی خیلی زود مورد مطالعه قرار گرفته باشد، بوسیله ماهیت کیمیا نیز تبیین می‌گردد. کیمیا حوزه‌ای ملموس[۲] و فراگیر است که منحصر به ذهنیت خاص یک قوم یا یک مذهب نیست. کیمیا، مثل فلسفه، مستلزم مجموعه‌ای از ابزارهای فکری که بیان و شرح آن مشکل باشد نیست. بعلاوه، کیمیا که اساساً توصیفی است بیشتر به وسیله تمثیل‌ها و رموز بیان می‌گردد تا از طریق استدلال. کیمیا همچنین می‌تواند به دلیل فایده مستقیم آن، واقعی یا تصوری، به ویژه در دستورهای داروسازی[۳] افراد را جذب نماید. بالاخره، بعد گنوسی عرفانی آن می‌تواند تمام کسانی را جذب خویش کند که طبق نگرشی کهن ـ که میرچا الیاده[۴] آن را توصیف نموده است ـ عالم را گستره عظیم تجلیات و مظاهر می‌دانستند(۱۹) و در آن راهی را می‌جستند که اسلام رسمی نمی‌توانست به آنها عطاء کند.

ـــ بالاخره، خاطرنشان کنیم که موج عظیم ترجمه‌ها که در قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) پدید آمد، واقعیتی تاریخی است که به دلیل ضبط توسط مورخین به امری مشهور و شناخته شده تبدیل شده است. مورخین به این قضیه عنایت داشته‌اند، زیرا به فرهنگ رسمی دربار مربوط می‌شد. یعنی

---

۱. قبه الصخره که در زبان فرانسه به Coupole du Rocher یا Dôme du Rocher ترجمه میشود، مهم‌ترین بنای اسلامی در بیت‌المقدس است که در مجاورت مسجدالاقصی قرار دارد. این مسجد در زمان عبدالملک اموی ساخته شده است. این مسجد بنابر اعتقاد بر روی صخره‌ای که حضرت رسول (ص) در شب معراج در مسجدالاقصی بر آن پا نهاده، بنا گشته است یا بنابر برخی از احادیث مکان جلوس پیامبر طی سفرهای دیگر به مسجد الاقصی بوده است.

2. Concrète 3. Pharmacopée

4. Mircea Eliade

فرهنگ دربار امراء و دانشی عالمانه که شایسته فراگیری بود. اما کیمیا بیشتر به یک فرهنگ «نیمه عوامانه»[1] مربوط می‌شد که در محافل پیشه‌وران (صنعتگران، عطاران، اطباء و...) رواج داشت که هیچگاه چندان توجه مورخین سلسله‌ی دربار را به خود جلب نکرد. بنابراین احتمالاً ترجمه‌های متون یونانی، قبطی یا سریانی در خلال قرن هشتم میلادی (دوم هجری) در میان محافلی جریان داشته است که به هر صورت به علوم خودشان به شیوه‌ای همواره نیمه مخفی اشتغال داشته‌اند و از دید وقایع نگاران شهری پنهان مانده‌اند.

مطمئناً همه این موارد به صورت قطعی ثابت نمی‌کند که انتساب فعالیت کیمیاگری به خالدبن یزید پوششی ادبی باشد که به معنای دقیق کلمه، جهت اعطای ظاهری شرافتمندانه به اسلامی کردن کیمیایی صورت گرفته باشد که در واقع، در محافل بسیار سری‌تر و پست‌تر مصر / دمشق، عراق یا یمن ظاهر گشته بود. اما دست کم این نکته به صورت یک فرضیه شایان ذکر است.

در اینجا خاطرنشان کنیم که چارچوب تاریخی یا ادبی رسایل کیمیاگری غالباً خیالپردازانه[2] (غیر واقعی) بوده است، اما این خیالپردازی[3] حاوی پیامی است که بر ماست که درباره آن تأمل نمائیم. اولین متون کیمیایی به زبان یونانی، چنانکه ملاحظه کردیم، به تعلیمات ذیمقراطیس، یا وحی وارد شده بر ایزیس، هوروس[4]، هرمس، اسطانس و... منسوب بود. این <انتساب به وحی> شیوه‌های نمادین متعددی است که می‌خواهد بر تعلق آنها (متون کیمیایی) بر یک جریان فلسفی (مفروض) یا یک مرجعیت مذهبی دلالت کند؛ تا به این ترتیب <وجهه‌ای> شرعی به آنها اعطاء گردد. به همین ترتیب، انتساب آثار کیمیایی به یک امیرزاده اموی و در نتیجه، سنی که با یک راهب مسیحی مصری مصاحبت و تبادل نظر داشته است، تمام اینها به این منظور است که در مواجهه با مسلمانان اهل سنت و جماعت و طبقات با سواد آن، به کیمیا شجره نامه‌ای معین اعطا گردد. به نظر می‌رسد که در مجموعه جابری هدف دیگری دنبال می‌شود. در اینجا مرجع مشروعیت بخش یک امام شیعه است و

---

1. Semi-populaire 2. Fictif 3. Fiction 4. Horus

منابع پیش از اسلام (آپـولونیوس) خـود تـعلمیات خـویش را از زنجـیره‌ای تعلیمی دریافت کرده‌اند که شخصیت‌های برجسته آن در عین حال نبی یا امام عصر خود بوده‌اند.[۲۰]

بنابراین، نتایج روسکا یا کراوس درباره عدم وثوق شواهدی که حاکی از فعالیت کیمیایی خالد، <امام> جعفر <صادق (ع)> یا جـابر است، مـنجر به انکار واقعیتی تاریخی که آنها در پس زمینه بیان می‌کنند نمی‌شود. این واقعیت عبارتست از رسوخ مضامین و مطالب کیمیایی به محافل عربی و اسـلامی در دوره‌ای قدیمی. یک دلیل تکمیلی را نیز بیفزائیم که به جـهت مـبتنی بـودن بـر گزارشها و تحلیل‌های محتوایی متن حائز اهمیت است. بنظر می‌رسد که تعدادی از متن‌های مجموعه جابری در واقع طی مراحل متوالی تدوین گشته‌اند: به یک متن اولیه، مثلاً یک توصیف از عملیات[۱] کیمیایی یا یک اصل هرمسی[۲] موجز بسط‌ها، شرح‌ها و چارچوب‌های ادبی بعدی افزوده شده که اینها نهایتاً با متن اولیه کاملاً منطبق و همرنگ گشته است. کراوس این موضوع را درباره کتاب الرحمه خاطرنشان کرده است[۲۱] و من نیز همین نکته را درباره کتب السـبعین نشان داده‌ام[۲۲] و احتمالاً تعداد زیادی از رسایل دیگر نیز در واقع حاصل چنین تدوینی است. این مسأله به هیچ وجه مایه شگفتی نیست، در حالیکه می‌دانیم که برخی از اجزای مجموعه آثار کیمیاگران یونان باستان و نـیز آثـار مجـعول متأخر نظیر کتاب سرالخلیقه به همین صورت تدوین گشته‌انـد[۲۳]. ایـن نکـته می‌خواهد ثابت کند که اگر همچنانکه کراوس فکر مـیکرد، تـدوین مجـموعه جابری در قرن نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) صورت گرفته باشد، در واقع هسته‌های مهمی از متون مربوط به دورانی قبل‌تر را در خود دارد.

سخن خود را خلاصه و نتیجه‌گیری کنیم: اگر فرضیه‌های مذکور در قبل را بپذیریم، ظهور تدریجی یک کیمیا که از جهت زبان و مفاهیم خود عربی است، احتمالاً مطابق با دوره‌بندی زیر رخ داده است:

ـــ در پایان قرن هفتم و نیمه نخست قرن هشتم میلادی (نیمه دوم قـرن اول و

---

1. Opération 2. Axiome hermétiste

نیمه نخست قرن دوم هجری) تعدادی از مسلمانان عرب در شام بـه کـیمیا علاقمند شدند و/ یا برخی از محافل محلی کیمیاگری عربی و اسلامی گشتند. ترجمه‌هایی دقیق از تعدادی از رسایل مصری درباره «صـنعت قـدسی»[1] انجام گرفت.

ــ نیمه دوم قـرن هشـتم مـیلادی (نـیمه دوم قـرن دوم هـجری)، مکـتبی از کیمیاگران با گرایش شیعی حول شخصیت جابربن حیان در عراق و ایـران پدید آمد. این مکتب مبادرت به تدوین تعدادی از متون در زمینه شرح و توصیف کیمیا و اصول فلسفی پایهٔ آن نمود.

ــ قرن نهم (سوم هجری): این مکتب با بهره‌گیری و تغذیه از فـلسفه و عـلم یونان (ارسطو، جالینوس و تعدادی از مؤلفان مجعول[2]) غنا یـافت و بسـط نظری قابل توجهی پیدا کرد. در این دوره نظریه موازین ظاهر گشت.

ــ آغاز قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری): تدوین نهایی مجموعه جابری که تحت مرجعیت اخلاقی <امام> جعفر صادق (ص) قرار گرفته بود، امامی که اکثر فرق شیعی امامت وی را پذیرفته‌اند.

با این وجود متذکر می‌شویم که کنکاش کیمیایی عرب با آثار منسوب به جابر بن حیان متوقف نشد. برعکس، این کاوش در پایان قرن دهم مـیلادی (چهارم هجری) به وسیله ابن امیل ادامه یافت که پیشگام کیمیایی هرمسی با گرایشی معنوی بود(۲۴). همچنین، در قرن نهم/ دهم میلادی (سـوم/ چـهارم هجری) باید از آثار محمدبن زکریای رازی، رازس قرون وسطی لاتـین، نـام ببریم که در عین حال دارای سبکی بسیار متفاوت از سبک مـؤلفان مجـموعه جابری یا ابن امیل بود. او که فردی واقعگرا و دقیق بود، با دقت یک شیمیدان امروزی به توصیف مواد و عملیاتهای کیمیایی[3] می‌پرداخت و بنظر می‌رسد از هر گونه هدف و دغدغه فلسفی و به ویژه عرفانی به دور بوده است(۲۵). از قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) به بعد تعدادی از آثار این دوره به زبان لاتین ترجمه شد، اما شماری از مؤلفان دیگر که برای قرون وسطای لاتین نـاشناخته

---

1. Art sacré 2. Pseudépigraphes 3. Opérations alchimiques

ماندند، مجموعه‌ای قابل توجه از آثار را فراهم آوردند. طغرایی[۱] (۱۱۲۱ م، متوفی ۵۱۵ هجری / پنجم و ششم هجری) که تدوینگری بزرگ بود[۲۶] علی بن موسی ملقب به ابن ارفع رأس (متوفی به سال ۱۱۹۷ م / قرن ششم هجری) که شعر خارق‌العاده وی با نام شذور الذهب با نشر گسترده‌ای مواجه گشت و به دفعات شرح شد[۲۷]؛ ابوالقاسم العراقی در قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی، مؤلف اثر مهم علم المکتسب فی الزراعه الذهب[۲۸] و در قرن چهاردهم میلادی / هشتم هجری، عبدالله جلدکی که اثر عظیم وی که کمتر مورد بررسی قرار گرفته است در بر دارنده مجموعه علوم خفیه است و همچون یک نمایشگاه عرضه کننده این فرهنگ مخفی گسترده یعنی باطن‌گرایی عملی در سرزمین اسلام شامل کیمیا، جادو پزشکی، جادو به معنای خاص کلمه، احکام نجوم (اختربینی) است[۲۹].

متذکر شویم که سنت کیمیایی در طی قرنها تداوم یافته، هر چند که ادبیات مربوط به آن بیش از پیش تکراری شده است. با این حال، ایران تا قرن نوزده و بیستم میلادی (سیزده و چهارده هجری شمسی) از فعالیتی بسیار پویا و پایدار در این زمینه برخوردار بوده که کمتر مورد ارزیابی قرار گرفته است.[۳۰]

در درون این ادبیات کیمیایی عرب (و فارس) زبان، آثار جابر همیشه یک اوج کمال مطلق را حفظ کرده است: از یک سو به جهت وسعت دامنه و از سوی دیگر، به دلیل اهداف و بلندپروازیهای علمی آن. علم موازین که در سرتاسر مجموعه جابری بسط یافته، به طور دقیق توسط نویسندگان بعدی (ابن امیل و جلدکی) ذکر شده است، اما هیچیک اقدام به روز آمد کردن یا استعمال فراگیر آن ننمود: کیمیای بسیار پیچیده و فوق‌العاده جسورانه جابر به حدی از گستردگی رسیده بود که نهایتاً آن را فلج نمود. تسخیر همان علمی که به وسیله آن خداوند عالم را ایجاد و حفظ می‌کند هدفی جذاب بود، اما باید خیلی سریع حد و مرزی پیدا می‌کرد. با این وجود، این اقدام چندان بی‌ثمر نبود، زیرا مجموعه

---

۱. برای آشنایی مختصر با کیمیاگرانی که در این بند از آنان سخن به میان آمده است؟ رک به:
Ullmann M., *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam* (N.G.I), 1972.

جابری به عنوان مرجعی اصلی در بطن کیمیای عرب باقی ماند، همچون هرمی عظیم که همیشه از آن تمجید می‌گردد، بی‌آنکه همواره تمامی وجوه یا نتایج آن درک گردد.

ما بر روی این مسایل نقد تاریخی درنگ کردیم زیرا آنها پس زمینه سه تحقیق بعدی (به ویژه تحقیق دوم) هستند و نیز به این دلیل که دیگر به مبادی این مسایل نخواهیم پرداخت. اما هدف این کتاب بیشتر تأکید بر مواردی است که بداعت کیمیای عربی را با وضوح بیشتری نمایان می‌سازد تا طرح نقش تاریخی مجموعه جابری.

در باره (معنای) واژه «بداعت[1]» به توافق برسیم. این کلمه به معنای دقیق، بر وارد کردن عنصری اساساً نوین در حوزه‌ای از معارف دلالت نمی‌کند. بعلاوه، جابر (نیز) مدعی چنین چیزی نیست و به وفور به پیشینیان خویش به ویژه به آپولونیوس تیانی مجعول ارجاع می‌دهد. در واقع، آثار اغلب فلاسفه و رساله‌نویسان عبارت است از ارزیابی مجدد عناصر دیرآشنای فرهنگ خویش، بررسی مجدد اطلاعات آنها و تغییر نظم و ترکیب آنها؛ نوآوری و بداعت آنان در این است.

کیمیاگران عرب زبان عملاً از <فرهنگ> باستان یونان (و قبطی و سریانی) سه عنصر متمایز را دریافت کرده بودند:

ـــ مجموعه‌هایی درباره عملیاتها[2]، دستورالعملها[3]، فرآیندهای[4] دقیق در زمینه فلزکاری[5] و دستورهای داروسازی[6].

ـــ یک رویکرد عرفانی به پدیده‌های طبیعی با گرایش هرمسی و تأملات عرفانی[7] از نوع تأملات زوسیموس.

ـــ مفاهیم فیزیک ارسطویی[8] و طب جالینوسی[9] توأم با اشتیاق شدید آنها به ارائه تبیین‌های کلی.

---

1. Originalité 2. Opérations 3. Recettes 4. Procédés
5. Métallurgie 6. Pharmacopée 7. Spéculations mystiques
8. Physique aristotélicienne 9. Médecine galénique

آنان به ویژه از طریق مجموعه جابری موفق به ایجاد ترکیبی شدند که این رویکردها و اطلاعات مختلف را گردهم می‌آورد و به آنها همگنی و تفسیری کلی می‌بخشید. تحقیق عظیم پاول کراوس بر روی منابع یونانی جابر، از این جهت، باعث ایجاد تغییری کلی در نحوه نگرش شد: وی با تذکر و تحلیل موارد مربوط به نظام ارسطویی، نو افلاطونی، رواق، نو فیثاغورثی و... در مجموعه جابری از این مجموعه تصویر یک چهل تکه گسترده از مفاهیم یونان باستان را عرضه کرد که، در نتیجه انسجام و بداعت اندیشه جابر راکتمان می‌نمود. اندیشه جابر به ویژه حول محور اصل هماهنگی کلی پدیده‌های طبیعی که قابل اندازه گیری و محاسبه است، سامان می‌یابد: شناخت این «موازین» کلید شناختی فراگیر و کلی از فرآیندهای طبیعی رابه دست می‌دهد و تقلید از آنها و تسلط بر آنها را میسر می‌سازد. مکتب جابر بر پایه این ایده اساسی، شواهد فلسفی و علمی مناسبی را برای انتقال پیام خویش برگزید. این موضوعی است که قصد داریم در بخش سوم کتاب به آن بپردازیم.

مجموعه جابری همچنین در مسأله روابط بین زبان و اندیشه و نیز زبان و واقعیت بسط‌های جدیدی را پدید آورده است. کیمیاگران اسکندرانی به زبان نمادین غنا و بسط فراوانی داده بودند. این زبان گاهی در نزد آنان چنان ابعادی می‌یافت که به سختی در تصور می‌گنجد. در نزد کیمیاگران عرب و به ویژه جابر بهره گیری از باطن‌گرایی تعدیل می‌شود و دلیل وجودی آن آشکارتر می‌گردد: این باطن‌گرایی در پی فهم تحول پدیده‌های مادی به عنوان فرآیندهایی است که یک سیلان روح[1] را آشکار می‌سازد. در نتیجه، استعمال مفاهیم و محتوای معمول آنها متلاشی می‌شود و جای خود را به آشکارسازی معنای «طولی[2]» آنها می‌دهد. این قابلیت منحصر بفرد زبان کیمیایی موضوع بحث ما در بخش اول است.

و نکته آخر اینکه، اندیشه جابری به نکته سومی منتهی می‌شود که در

---

1. Flux de l'esprit 2. Sens vertical

تحقیقات معاصر هنوز به آن نیز چندان بها داده نمی‌شود: تمایل تمام بشریت به سوی تولید انسان کبیر[1]. به اعتقاد مولفان مجموعه جابری، انسانها آنگونه که معمولاً زندگی‌کنند، به نوعی بـذرهای بـشریت[2]، طـرح‌های خـام بـشریت هستند. آنان تحولی طولانی را متحمل می‌شوند، که جـابر از آن بـه دورهـای تناسخ[3] (یا گاهی: انتقال) تعبیر می‌کند، تا در آخر «الزمـان»[4] در شـخصیت قائم[5] متمرکز شوند ـ شخصیتی که انسانها در وی تحقق[6] فردی و نـیز جـمعی خویش را خواهند یافت. دومین بخش این کتاب به تبیین این بینش اختصاص دارد.

---

1. Engendrement du Grand Homme
2. Germes de l'humanité
3. Cycles de réincarnation
4. Fin des temps
5. Résurrecteur
6. Accomplissement

پانوشت‌های پیشگفتار

1. Robert Halleux, *Les Textes alchimiques,* Turnhout, Brepols, 1979, p. 64.
2. Marcelin Berthelot, *La Chimie au Moyen-Âge,* 1893.

(شیمی در قرون وسطا، که در اینجا با نام اختصاری CMA مشخص می‌شود.)

1893, Osnabrück, Otto Zeller - Amsterdam , Philo Press, 1967, tome I, "Essai sur la transmission de la science antique au Moyen Age"

(رساله درباره انتقال علوم باستان در قرون وسطا)؛ و R. Halleux منبع پیشین، صفحات ۷۰ به بعد.

۳ـ برای یک کتابشناسی اجمالی درباره مسایل مربوط به دستگاهها و دستورالعمل‌های کیمیایی رجوع کنید به R. Halleux منبع پیشین، ص ۳۱ به بعد و میرچا الیاده، آهنگران و کیمیاگران:

Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes,* Paris , Flammarion, 1977, p.172.

4. A. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* Paris, Les Belles Lettres, rééd. 1983, Vol. I, chap. VII, pp. 217 , 238 sq.

۵ـ نگاه کنید به کتاب حاضر، بعدتر، ص ۲۰ و ص ۱۴۹ به بعد. همچنین نگاه کنید به فؤاد سزگین:

Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen* (تاریخ نگارشهای عربی (G.A.S)، *Schrifttums*، جلد چهارم، ص ۷۷ به بعد و نیز:

Manfred Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam* (N.G,I) (طبیعت و علوم خفیه در اسلام)، ص ۱۵۱ به بعد.

R. Halleux منبع پیشین، ص ۶۵. همچنین C.M.A، جلد سوم، «کیمیای سریانی».

۷ـ در همان آغاز قرن چهارم میلادی، امپراطور دیوکلتین، از بیم بی‌ارزش شدن فلزات، کیمیاگری را ممنوع کرد و فرمان از بین بردن کتابهای مربوط به آن را صادر نمود.

۸ـ یعنی در سال ۶۵۹ میلادی/ ۳۸۱ هجری. برای آشنایی با مشخصات این نسخه خطی رجوع کنید به ستپلتون:

H. E Stapleton, «An alchemical compilation of thirteen century» (یک اثر کیمیای مربوط به قرن سیزدهم)، در: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*، ش سوم، ۱۹۱۰، ص ۶۷.

۹ـ *Arabische Alchemisten* (کیمیاگران عرب)، ۱۹۲۴، چاپ مجدد، سال ۱۹۷۷، Vaduz, M. Sändig، قسمت اول، صفحات ۲۲-۵ و نیز ۵۲-۵۰.

10. "Khâlid ibn Yazîd und die Alchemie : Eine Legende" *Der Islam* , n° LV *I*, 1978, p. 181. (خالدبن یزید و کیمیا: یک افسانه)

11. E. J. Holmyard "An Essay on Jâbir ibn Hayyân", *Studien zur Geschichte der Chemie.*

رساله‌ای رساله‌ای درباره جابربن حیان ۱۹۲۷، برلین، ص ۲۸ به بعد.

۱۲ـ پیش از هر چیز دیگری نگاه کنید به مجموعه نوشته‌های جابری (Le Corpus des écrits jâbiriens) (که در اینجا با علامت اختصاری .C. J مشخص شود)، رساله ارائه شده به انستیتوی مصر، قاهره، چاپ انستیتوی فرانسوی باستانشناسی شرق، ۱۹۴۳ ص ۳۶، مقدمه و پس از آن.

۱۳ـ نگاه کنید به کتاب حاضر بعدتر، ص ۶۲.

۱۴ـ جابر بن حیان، تشریک مساعی در تاریخ اندیشه‌های علمی در اسلام؛ جابر و علم یونانی (در اینجا با علامت اختصاری S.G مشخص می‌شود) قاهره، ۱۹۲۴، تجدید چاپ در پاریس، Les Belles Lettres، ۱۹۸۶ ص ۲۷۰ به بعد.

۱۵ـ قبل از هر چیز نگاه کنید به فواد سزگین، G.A.S، ج ۴، ص ۱۳۳ به بعد و نیز توفیق فهد،

"Ja'far al - Sâdiq et la tradition scientifique arabe" (جعفر صادق (ع) و سنت علمی عرب)، چاپ در:

Le Shî'isme imâmite, Paris, P.U.F. , 1970, p. 138 به بعد

H. Nasr, *Science et savoir en Islam,* Paris, Sindbad, 1979, p. 285 به بعد

هانری کربن نیز در جلسات تدریس خود در مدرسه عالی مطالعات کاربردی (E.P.H.E) در سال ۱۹۷۳ به این موضوع پرداخته بود، ما چکیده‌ای از آن را در ضمیمه شماره ۲ کتاب حاضر، بعدتر، ص ۱۴۹ به بعد ارائه خواهیم کرد.

۱۶ـ *Arabische Alchemisten* (کیمیاگران عرب)، ص ۵۱-۵۰. همچنین نگاه کنید به کراوس، مجموعه جابری (C.J) ص چهل و هفت.

۱۷ـ توزیع ظاهراً من عندی پاره‌های وحی قرآن در ۱۱۴ سوره ونیز تقسیم‌بندی آیات

درون هر سوره احتمالاً ناشی از بکارگیری قواعد یک «ریاضیات قدسی» است؛ اما صرفنظر از چند تحقیق جزیی و/یا نه چندان علمی، هیچ تحقیق اساسی تاکنون به این مسأله اختصاص نیافته است.

۱۸ ـ تعدادی از احادیث نبوی که به وسیله جریانهای صوفیانه اهمیت و برجستگی زیادی یافت، به یک نوع تعلیم غیر عمومی از سوی پیامبر (ص)، اشاره می‌کنند که فقط برای تنی چند از مؤمنان ارائه می‌شده است.

۱۹ ـ *Forgerons et Alchimistes* (آهنگران و کیمیاگران)، ص ۱۱۹ به بعد.

۲۰ ـ نگاه کنید به کتاب حاضر بعدتر، ص ۶۵ به بعد.

۲۱ ـ مجموعه جابری (C.J)، ص ۵ به بعد.

۲۲ ـ رجوع کنید به مقدمه ما بر ده رساله کیمیایی از جابربن حیان (در اینجا آن را با اسم *Dix Traités* مشخص می‌کنیم)، پاریس، سندباد، ۱۹۸۳، ص ۶۶ به بعد.

۲۳ ـ رجوع کنید به فستوژیر Festugière، اثر پیشین، فصل هفتم و اورسولا وایسا (Ursula Weisser) مقدمه‌اش بر چاپ کتاب سرالخلیقه و الصنعه الطبیعه اثر آپولونیوس (آبولون/ بلیناس) تیانی مجعول، حلب، پژوهشکده تاریخ علوم عربی، ۱۹۷۹.

۲۴ ـ سزگین، G.A.S، ص ۲۸۸-۲۸۳ ;N.G.I، ص ۲۱۷ به بعد.

۲۵ ـ اکنون یک کتابشناسی نسبتاً مهم درباره آثار رازی وجود دارد. رجوع کنید به سزگین G.A. S، جلد چهارم، ص ۲۸۲-۲۷۵ و N.G.I، ص ۲۱۰ به بعد.

۲۶ ـ N.G.I، ص ۲۲۹ به بعد.

۲۷ ـ N.G.I، ص ۲۳۱ به بعد.

۲۸ ـ کتاب العلم المکتسب فی زراعه الذهب، چاپ و ترجمه انگلیسی به وسیله ای. ژی هولمیارد، پاریس، Paul Geuthner، ۱۹۲۳ و N.G.I، ص ۲۳۵ به بعد.

۲۹ ـ N.G.I، ص ۲۳۷ و پس از آن. کربن در *L'alchimie comme art hiératique* (کیمیا به مثابه صنعت قدسی) (که در اینجا با نام اختصاری A.A.H مشخص می‌شود) دو بخش مهم از کتاب البرهان جلدکی را ترجمه کرده است:

H. Corbin, *L'alchimie comme art hiératique,* Paris, L'Herne, 1986, I^ére^ II^éme^ parties.

۳۰ ـ رجوع کنید به متون کیمیایی مکتب شیخیه، ترجمه به وسیله هانری کربن در جسم معنوی و ارض ملکوتی:

H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste,* Paris, Buchet-Chastel, 1979, p. 225 sq.

فصل اول
به سوی دل حجر[۱]

در جستجوی کیمیای اسلامی

ادبیات کیمیایی عرب زبان همچون نظایر یونانی و لاتینی خـود، رسـالت خویش را محدود به طرح فرایندهای فنی به منظور دستیابی به اکسیرها و حجر الفلاسفه‌ی اسرارآمیز نمی‌نماید. هدف آن همچنین و قبل از هر چیز این است که عملکرد نهان قواعد عالم را کشـف نمـاید و بـرای خـوانـنده خـود، در ورای پدیده‌های صرفاً ظاهری به هنگام واکنش شیمیایی، پویایی عمیق زندگی را در حقیقت آن آشکار سازد. این هدف غالباً به زبانی کاملاً پیچیده و باطنی بیان میگردد که حاکی از احتیاط این نویسندگان در حفظ اسرار است. دغدغه آنها این است که این اسرار را برای هیچکس افشاء نکنند مگر بر آنهایی که حقیقتا اهل آن باشند. اما به عقیده من، رموز و پیچیدگیهای زبان کیمیای عربی بیشتر ناشی از امری تعیین‌کننده‌تر است: علمی که آنان عرضه می‌کنند نوعی شیوه بیان همچون دیگر شیوه‌ها برای تـبیین ادارکـات مـعمولی کـه هـر فـردی از پدیدارها دارد نیست؛ کیمیا، از همان ابتدای امر مربوط به ادارکی متفاوت از این پدیدارها و رویکردی اساساً متفاوت در فهم پدیده‌های عالم است.[۲]

ملاحظاتی که در ادامه خواهد آمد به بیان بیچیدگیهای این ادارک متفاوت و ابهامات زبانی ناشی از آن اختصاص دارد. این آراء مبتنی است بر تحقیق در متون قدیمی عربی (مجموعه منسوب به جابر بن حیان، قرن نهم میلادی/ سوم

هجری) و نیز جدیدترین متون (مکتب شیخیه، قرن نوزدهم میلادی، سیزدهم هجری) که عموماً، اما نه منحصراً، متون اسلامی هستند.(۳)

ایده اساسی که ما در اینجا می‌خواهیم جوانب مختلف آن را مورد مطالعه قرار دهیم، یکپارچگی جنبش حیاتی کلی[1] است. کیمیاگران عرب گاهی با در تقابل قرار دادن جسم (جسد) با روح، و روح با نفس به ویژه در مواد معدنی از آن سخن می‌گویند. اما در اینجا باید بگویم که این تمایزها به هیچ وجه اساسی نیست: این تمایزات نیست که به ادراک جابر یا جلدکی از عالم شکل داده است.

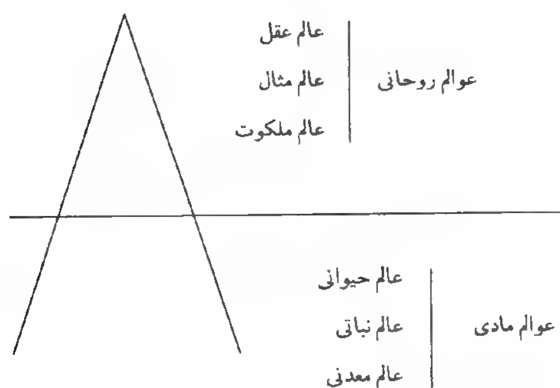
برعکس، تمایز بین کثیف[2] و لطیف[3] بسیار تعیین‌کننده‌تر است. مظاهر می‌توانند حالات کثیف، «مادی» یا لطیف‌تر به خود بگیرند، اما این تفاوت در مرتبه هستی شناختی[4] است نه در ماهیت. شیخ احمد احسایی می‌نویسد: «زیرا نهایتاً، روحها نور وجودی[5] به حالت سیال هستند و اجساد نیز نور وجودی هستند اما در حالت جامد».(۴)

به عقیده باطن‌گرای مسلمان، «در آغاز»، در حقیقت، تقابلی اصیل و اساسی بین یک انرژی اولیه و ساختارها، صور بیش از پیش مرکب و محدّده وجود دارد. این تکثف[6] غالباً به کمک رمزگرایی حروف بیان می‌گردد (نگاه کنید به سنت شیعی، ابن عربی، بونی). نسبت دیالکتیک بین الف (اولین مخلوق) و باء (حرف ب، دومین موجود)، ۲۶ حرف دیگر الفباء را به وجود می‌آورد که به نوبه خود اسماء الله را تشکیل میدهند. این اسماء الله امهاتی هستند که از آن، تمامی عوالم این گستره زبانی یعنی کیهان پدید می‌آیند(۵). اینکه این فرآیند یک تکثف فزاینده، یک نوع تبلور است، به وسیله نوعی «ریاضی قدسی»[7] کاملاً ساده بیان شده است: در آغاز واحد (الف) قرار دارد که جامع تمام ممکنات است، و این واحد دو (باء) را ایجاد می‌کند، نه از طریق افزودن به خود، بلکه از طریق تقسیم درونی. به همین ترتیب، تمامی اعداد/ حروف دیگر از طریق

1. Mouvement vital universel 2. Dense 3. Subtile
4. Degré ontologique 5. Lumière-être 6. Densification
7. *Mathématique sacrée*

تقسیم‌های پیاپی ایجاد می‌گردند. هر عددی در بردارنده اعداد پس از خود است، «بزرگترین» اعداد در اینجا، به بیان مابعدالطبیعی، نسبت به عظمت لایتناهی اعداد نخستین و واحد، کوچکترین هستند. این مرکب شدن وجود «در درون خدا»[1]، نشان‌دهنده این امر است که هر چه یک موجود بیشتر تشخص و تفرّد می‌یابد هم کوچکتر و هم کثیف‌تر می‌شود.

این فرایندهای ترکیبی بیش از پیش پیچیده به وسیله کیمیاگرانی نظیر جابر یا افلاطون مجعول در الروابیع به ویژه با اصطلاحات فلسفه نو افلاطونی تبیین گشته‌اند: در آغاز، عقل اول و نفس کلی[2] طبیعت را ایجاد می‌کنند که جامع جمیع ممکناتی است که طی مراحلی جسمیت می‌یابند(۶). به‌طور اجمال می‌توانیم سه سطح برتر را در نزد این مؤلفین بیابیم: عالم عقل[3]، عالم مثال و عوالم ملکوت[4]. در سطح خاصی از مرکب شدن عالم ملکوت، سه سطح جدید، کثیف و مادی یعنی عوالم حیوانی، نباتی و معدنی به وجود می‌آیند.

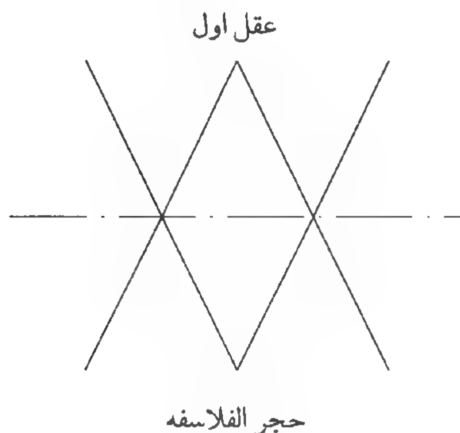


اما باید وحدت و یکپارچگی کل[5] را خاطرنشان سازیم: عوالم مادی

1. à l'intérieur de Dieu
2. L'âme universelle
3. Le monde de l'intellect
4. Les mondes angéliques
5. L'unité du tout

دارای ساختاری متفاوت و بیگانه با عوالم معنوی نیستند. ماهیت روابطی که آنها را به فعالیت و تحرک وا می‌دارد در تمام سطوح یکسان است. در عالم تحت‌القمر طبایع چهارگانه (حرارت، برودت، یبوست و رطوبت) عناصر را فعال می‌نماید. جابر خاطرنشان می‌سازد: اما این طبایع فی نفسه هیچ، لا شی، هستند، آنان برای اشیاء زمینی به منزله صفر برای اعداد هستند(۷). اینها (طبایع) چیزی نیستند مگر کیفیت‌های ویژه‌ای از پویایی که به لحاظ هستی شناختی بر آنها (عناصر) مقدم هستند.

بنابراین، این روابط بیش از پیش پیچیده بین عناصر / حروف تراکم میابند، به نوعی غلظت پیدا می‌کنند تا به سطحی برسند که انرژی نخستین دیگر به هیچ وجه نمی‌تواند در آن سریان یابد و ساختارها به نقطه تبلور و تصلب نسبتاً پایداری می‌رسند که تحول بعدی را مشکل، حتی غیر ممکن می‌گرداند و این اتفاق است که در پائین این گستره در عالم معدنی رخ می‌دهد. بنابراین، یک تغییر رویه، یک بازگشت انرژی به سوی مبدأ خویش ایجاد می‌شود. انرژی که نمی‌تواند بیش از این «نزول» کند، در جهت عکس یعنی در سیر صعودی، از مراتب وجود بالا می‌رود و به این ترتیب، دومین جنبش بزرگ جریان حیات را ایجاد می‌نماید.



جابر این دو جنبش را با واژه‌های «قوه» و «فعل»[۸] نامگذاری می‌کند. در مبدأ عوالم، در عقل، قوه در حداکثر مقدار خود قرار دارد: متعاقباً قوه ازخلال مراتب پائین‌تر تا یک نقطه نهایی در عالم معدنی فعلیت می‌یابد که در این عالم، بازگشت کلی صورت می‌گیرد. قوه مجدداً حداکثر نیروی خویش را باز می‌یابد و مرحله دوم چرخه حیات یعنی «تنفس»[۱] عظیم عالم به تعبیر صوفیان آغاز می‌گردد.

این تصور و دریافت از منشأ و طرز عمل سازمند عوالم تذکر چند نکته را ایجاب می‌کند:

الف: نموداری که در بالا عرضه شد، مجموعه‌ای از تطبیق‌های سه گانه و تقارنها را در طرفین سطح جدایی لطیف و کثیف نمایان می‌سازد:

ــ بین عوالم ملکوت[۲] و عالم حیوانی: شباهتهایی که به وفور در تخیل جمعی و به ویژه در رمزگرایی قدسی می‌یابیم. به این ترتیب، در قرآن پرنده‌ای که از گل رس ساخته شد و حضرت عیسی (ع) در آن حیات دمید[۹] یا ماری که حضرت موسی (ع) در مقابل جادوگران در بار فرعون پدید آورد،[۱۰] طبق عقیده اهل باطن (= عرفا) مربوط به قوای ملکوتی در طبیعت بشری است. می‌توان نمونه‌های زیادی را در اینجا ذکر کرد اما اینکار ما را از بحث مان بسیار دور خواهد نمود.

ــ بین عالم مثال[۳] و عالم نباتی؛ شباهتهایی که در عدم تحرک آنها وجود دارد. ثبات ریشه‌هایشان آنها را به لحاظ وجودی به عالمی پیوند می‌دهد که از آن حیات گرفته‌اند. جای شگفتی است که در اینجا نیز با وفور تطبیقهای رمزی بین این دو حالت وجود مواجه می‌گردیم. در اینجا فقط تعدادی از توصیفات قرآنی از بهشت را به خاطر آوریم که در آن عنصر اساسی نباتی است.

ــ بین عقل اول و عالم معدنی. همین مورد است که به‌طور ویژه‌ای به بحث

---

1. Respiration 2. Les mondes angéliques

3. Le monde des Idées archétypales

ما پیرامون کیمیا مربوط می‌گردد. حوزه معدنی در اینجا دارای جایگاه ممتازی است. زیرا مکان وارونگی توان بالقوه‌ای از سرگیری مجدد چرخه حیاتی عالم را میسر می‌نماید. این عالم آشوب پست‌تری[1] است که مبدأ مرحله دوم آفرینش است: خیزش اولیه[2] که تمام موجودات از آن وجود می‌گیرند به طرز معکوس در این عالم رخ می‌دهد. و در مشاهده توام با تأمل در آینه یک عنصر معدنی است که کیمیاگر مراحل مختلف یک تکوین عالم[3] را نظاره و ایجاد می‌نماید، کاری که جز به این صورت برای فهم و ادراک ما قابل حصول نمی‌باشد. مستقیم و بیواسطه بودن این مشاهده نیز در قرآن به صورت رمزی درباره <حضرت> موسی (ع) بیان شده است: موسی (ع) در یک تجلی نباتی نزدیک بوته سوزان(۱۱) و نیز در مشاهده یک تجلی[4] معدنی با خداوند مواجه شد که طی آن خداوند پذیرفت که به واسطه یک کوه بر وی تجلی کند.(۱۲) عظمت و جلال منظره دوم با منظره اول قابل قیاس نیست: فلما تجلی ربه لجبل جعله دکا و خرا موسی صعقا.

ب. بعلاوه، گستره فعالیت کیمیایی در طرحی که ارائه کردیم نمودار میگردد، به جهت اینکه در چرخه بزرگ ظهور، در دم و بازدم خدای رحمان که بی‌وقفه هر چه را بخواهد ظاهر نماید، می‌آفریند و نابود میکند قرار می‌گیرد. زیرا چرخه بزرگ انرژی که از خلال صور نظام یافته بیش از پیش مرکب عبور می‌کند و آنها را بی‌وقفه نابود میسازد، در حقیقت از طریق وجود اماکن مشخصی میسر می‌شود که در آن، قوای لطیف و اجسام کثیف می‌توانند به یکدیگر ملحق شوند، با هم ادغام گردند و تداخل یابند، مکانهایی که در آن انرژی می‌تواند از یک سطح وجود به سطح دیگر منتقل گردد. بهترین مکان برای این امتزاج و این گذرها بین عوالم ضروری برای بسط حیات، وجود بشری است که جامع جمیع مراتب وجود از کثیف‌ترین تا روحانی‌ترین است. بدین ترتیب، وجود بشری به تعبیری واپس روانه[5] نقش «مبدّل» را ایفاء

---

1. Chaos inférieur 2. L'impulsion première 3. Cosmogenèse
4. Théophanie 5. Anachronique

می‌کند و محل مبادله بین انرژیهای ملکوتی و زمینی است که به انسان والاترین شرافت یعنی خلیفه اللهی بر روی زمین را اعطاء می‌کند.(۱۳)

اما این جریان انرژی از طریق شیوه‌های مصنوعی (مربوط به صناعت) یعنی مشخصاً از طریق کیمیا نیز میسر است. کیمیا شرایط یک ماده کاملاً نفوذپذیر در مقابل عوالم معنوی را بازآفرینی می‌کند. جابر گاهی از کیمیا به عنوان عالم «میانه»[۱] بین عالم کبیر[۲] و عالم صغیر[۳] که همان انسان است (۱۴) سخن می‌گوید. در جای دیگر، کل جهان را انسان اکبر، موجود خاص بشری را انسان اصغر و کیمیا را انسان وسط می‌نامد.(۱۵) حجر الفلاسفه[۴] در حقیقت، در مقام تشبیه و در واقع، نقش آمیزه بشری[۵] را ایفاء می‌کند. به این معنا «قلب عالم» است و بسیاری از باطن‌گرایان مسلمان بر هم آوایی بین واژه قلب[۶] (به معنای دل) و قلب (به معنای تبدیل در کیمیا) تأکید کرده‌اند.(۱۶)

ج. بنابراین، کیمیا در پی مشارکت در فعال‌سازی مجدد چرخه حیات است و این امر از طریق فرایندهای بسیار دقیق صورت می‌گیرد که در وهله اول مبتنی بر چیدن[۷] یک ماده کاملاً مشخص یعنی مادة الاولی[۸] معروف است. ماده الاولی دقیقاً حالت معدنی است که در آن، انرژیهای «نزولی» کیهان در زمان تکامل آن، یعنی لحظه‌ای‌که تمام قوای عوالم برتر(۱۷) بر روی هم انباشته می‌گردد، به نقطه برگشت خود رسیده‌اند. بنابراین لازم است این ماده به طرز صحیح بدون توسل به اکسیرهای نباتی، حیوانی(۱۸) و نیز مواد معدنی مرده شناسایی گردد. این گروه اخیر در دسته‌بندی جابر عبارتند از حالتهای معدنی که با حداکثر فعلیت قوای کیهان تطابق دارند: میکا (طلق)، توتیا و تمامی مواد آهکی.(۱۹) مواد معدنی زنده که غالباً فلزات هستند، در مرحله صعودی این تکامل قرار دارند. کیمیاگر در جستجوی حالت معین ماده معدنی است که هنوز در مرحله ابتدایی قرار دارد، اودرپی حالت معین «نطفه زنده» است که

---

1. Mésocosme 2. Macrocosme 3. Microcosme
4. Pierre philosophale 5. Composé humain 6. Coeur
7. Récolte 8. Matière Première

هنوز هیچ ساختار معدنی مشخصی را نپذیرفته، اما باالقوه جامع جمیع ممکنات است. کیمیاگر، پس از تحصیل آن، عملیاتی دقیق و حساب شده را بر روی آن اعمال می‌کند، گاه از طریق آزادسازی انرژی به وسیله درهم شکستن ساختار (انحلال و تقطیر)، گاه از طریق تحکیم این ساختار، متناسب با حالت مطلوب (انعقاد) و این عمل تا حصول بهترین تعادل ادامه پیدا می‌کند[۲۰]. زیرا در اینجا تولید ماده‌ای که دارای حداکثر انرژی باشد مراد نیست، بلکه هدف شکل دادن به ماده‌ای کاملاً متعادل است که در آن تضادهای بین حرارت و برودت، یبوست و رطوبت، کثیف و لطیف، فعل و قوه در یک هماهنگی پایدار درهم می‌آمیزند. فساد و مرگ ناشی از عدم تعادل عناصر و انرژی‌ها در آن راه ندارد: امتزاج جسم و روح در یک سنگ واحد، کاملاً همگن و منسجم، می‌توان گفت عین مظهر یک «صورت مثالی([۲۱]) محسوس»[1]، به نوعی، مظهر یک موجود الهی است که در آن تمام کثرتها به وحدت بدل می‌گردد.

کیمیاگران در اینجا نیز تمثیل‌هایی در رمزگرایی اسلامی برای <بیان> ادراکات خود از اشیاء یافته‌اند، زیرا مرکز جغرافیایی نماز مؤمنین <= قبله> و طواف حجاج دقیقاً همین حجرالاسود است که وحی الهی آن را به عنوان بهترین نمونهٔ یادآوری حضور خدا، قطب و محور عالم و جمع تمامی اضداد برگزیده است.

تبیین این جهان بینی و این ادارک از عالم را باید در خود متون کیمیایی عربی جست. اما اینها کمتر به مثابه متونی نظری و باز هم کمتر به مثابه رساله‌هایی استدلالی ظاهر می‌گردند: لحن و کلام آنها تند، گسسته و متناقض نماست و به عقیدهٔ ما توجه خواننده باید به بطن همین تناقض ها، همین تضادهای ظاهری معطوف گردد تاوی بتواند از نزدیک با هدف کیمیاگری که هر یک از آثار را تألیف کرده است، همدلی کند. زبان کیمیایی بابی است به سوی یک علم بسیار غامض. به این اعتبار می‌تواند باب فهم این علم را

---

1. Archétype sensible

بگشاید یا بندد. در اینجا تذکر چند مسأله ضروری است.

الف) گستره معنایی مفاهیم کلیدی: مطالعه‌ای اندک دقیق در واژگان، در واقع منجر به این نتیجه می‌شود که هیچ اصطلاح پایه‌ای کیمیایی نیست که از آن استعمالی بی‌ابهام و دقیق صورت گرفته باشد. مثلاً دسته‌بندی وضعیت این اصطلاحات در مهم‌ترین رسایل جابربن حیان به مجموعه‌ای کامل از تضادها منتهی میگردد. واژه «روح»[1] می‌تواند هم بر یک ماده جامد، هم مایع و هم گاز دلالت کند. لغت «نفس»[2] می‌تواند بر یک مایع یا جیوه اسرارآمیز یا یک ماده معدنی معین یا گاز اطلاق شود. یک واژه واحد ممکن است در زمینه‌هایی بسیار متفاوت و فاقد هر گونه ارتباط ظاهری استعمال گردد. هر گونه تلاش برای برقراری معادلهایی قاعده‌مند بین این اصطلاحات و مفاهیم فلسفی یا علمی به نظر ما اساساً محکوم به شکست است[(۲۲)] زیرا بنظر می‌رسد که این اصطلاحات دقیقاً مفاهیم[3] نیستند. بعلاوه، این چیزی است که جابر خود در یکی از رساله‌های کوتاه عجیب خود با عنوان کتاب الحدود به آن اذعان می‌کند.[(۲۳)] این رساله حاوی فهرست کامل تمامی دستورالعملهایی است که به تعریف علوم دنیوی، دینی، خفیه (غریبه) بر اسلوبی که می‌کوشد ساده و بی‌تکلف باشد، اختصاص یافته است. اما بررسی این دستورالعمل‌ها اشکالات منطق متعددی را آشکار می‌سازد. از جمله می‌توان به استفاده مداوم از مفاهیم توصیفی که خود هرگز تعریف نشده‌اند، اشاره کرد:

برای مثال، اصطلاحات جوهر[4]، صورت[5] یا طبیعت[6] [که خود تعریف نشده‌اند] اما با این حال، کلید اساسی‌ترین عبارات محسوب می‌گردند. به این ترتیب، روح «چیزی لطیف است که همچون یک صورت فعال عمل می‌کند» و نفس «جوهری الهی است که مایه حیات و پویایی اجساد است». بنابراین ،خواننده هر بار به یک سطح ماورایی از کلام احاله داده می‌شود که هیچ کلام بعدی موفق به طرح جمیع جوانب آن نمیگردد. با این حال در پایان این رساله

---

1. Esprit 2. Âme 3. Concepts 4. Substance 5. Forme
6. Nature

جابر به خواننده اش هشدار می‌دهد: تمامی این دستورالعملها تقریبی است، زیرا تنها چیزهایی را می‌توان تعریف کرد که متعلق به جنس‌ها و فصلها باشند در حالیکه دقیقاً اصطلاحات کیمیایی فاقد این ویژگی هستند. آنها را به واسطهٔ خواصی که آنها را نمایان می‌سازد معنا می‌کنند. اما اینها همچون جوهرهای عالی فراتر از هر گونه زبان مفهومی[1] قرار دارند.(۲۴)

ب) این نکته ما را به تبیین یکی از مهم‌ترین ویژگیهای زبان کیمیایی سوق می‌دهد. کلام فلسفی یا علمی متداول فقط می‌تواند پدیدارهایی را تبیین نماید که تکرار می‌شوند و در آنها علل یکسان یا مشابهی منجر به حصول نتایجی قابل پیش‌بینی می‌گردند. در حالی‌که همانطور که مشاهده کردیم کیمیا عالم را به منزلهٔ مجموعهٔ گسترده‌ای از روابط پیوسته در جنبش و در جهش تلقی می‌نماید. هر پدیده‌ای در آن رخدادی ویژهٔ لحظه‌ای خاص[2] را تشکیل می‌دهد که به مجموعهٔ پیچیده‌ای از روابط دیگر مربوط است که آنها نیز خود مخصوص لحظه‌ای خاص از زمان هستند. بنابراین از آغاز عالم تاکنون، هیچ جسمی، هیچ شیئی به طور یکسانی بازآفرینی نشده است. دو پدیدهٔ ظاهراً مشابه می‌توانند از مجموعه‌ای از روابط بسیار متفاوت حاصل گردند. این نحوهٔ نگرش، یعنی دنیا را پیوسته در تغییر و تحول دیدن، به استعمال زبان در نزد کیمیاگران تسری یافته است. کلمات نیز در نزد آنها مضمون ثابتی ندارند. کلمات معنا پیدا نمی‌کنند مگر در مجموعه‌ای از روابط با کلمات دیگر، که خود آنها نیز از نظرمعنایی متغیر هستند. تقریبی بودن متداولترین اصطلاحات کتاب الحدود از همین امر ناشی می‌شود. جوهر صرفاً «چیزی است که وجود دارد»، در ورای عرض‌ها و کیفیت‌های فرعی. روح قوهٔ فعال در پس ظواهر است، اما خود برای همیشه دست نیافتنی و فراتر از هر گونه ادراک مفهومی باقی می‌ماند.

به این ترتیب درمی‌یابیم که هدف آشکار جابر تنها ارائه یک تفسیر دیگر از عالم، یک تعبیر جدید از امور نیست. بلکه مراد وی، برانگیختن ادراک

---

1. Langage conceptuel 2. Evénement ponctuel

بی‌واسطه[1] عالم است. گفتار او سعی در «کشف» ادراک جوهرها[2] در «نفس»[3] خواننده و ایجاد صور[4] آنها در قوهٔ فاهمه او[5] دارد.(۲۵) اسلوب گسسته، قطع ناگهانی یک موضوع و پرداختن به موضوعی دیگر، گسیختهایش در استعمال یک زبان طرحریزی شده برای نگرشی بسیار ایستاتر به عالم، همه از همین امر ناشی می‌گردد. عقل استدلالی[6] را به اینجا راهی نیست. به عبارت دقیقتر، مسیر حرکت این کیمیاگران در سه جهت است:

ـ این رویکرد در پی طرح اشیاء یا اجسام ثابت نیست بلکه در صدد بیان یک پویایی، یک حرکت رو به رشد، یک فرایند گذر از قوه به فعل است. برای مثال، جیوه (زیبق) اغلب بر فرایند صعودی در مواد معدنی «زنده» دلالت می‌کند، در حالیکه گوگرد بر مادهٔ معدنی در مرحلهٔ حداکثر فعلیت آن اطلاق می‌گردد(۲۶). یا واژهٔ «آتش» (نار) می‌تواند در مورد ماده‌ای بکار رود که در آن کیفیت آذری (ناری) (گرم و خشک) غالب یا در حال ظهور است؛ خواه این ماده جامد، مایع یا گاز باشد یا به سوی این حالات در حال تحول باشد. ما در اینجا به تمایز رایج در اندیشهٔ باطنی اسلامی بین دو قطب ظاهر و باطن می‌رسیم. ظاهر آنچه را که به فعلیت رسیده[7] نمایان می‌سازد، اما کیمیا علم باطن است که در صدد آشکارسازی ابعاد بالقوه می‌باشد. جابر در این رابطه توضیح دهد که نقره که سرد و خشک است، از طریق تبدیل فلزی به طلا مبدل نمی‌شود، زیرا خود در باطن، طلا یعنی گرم و مرطوب است. نقره در قوه و «معنا» طلاست.(۲۷)

ـ همچنین گفتار کیمیایی می‌تواند ظاهر یک گزارش معمول‌تر و فنی‌تر را دارا باشد به ویژه در تشریح تداخل اثر طبایع چهارگانه (حرارت، برودت، یبوست رطوبت) در عناصر چهارگانه (آتش، هوا، خاک وآب) به هنگام تدبیر اکسیرها. مفاهیم در اینجا اساساً یونانی باستان، ارسطویی یا رواقی(۲۸) هستند

1. Perception directe 2. Perception des essences 3. L'âme
4. Formes 5. Son entendement 6. La raison discursive
7. Ce qui est actualisé

و نحوهٔ استدلال شیوهٔ تفکر یونانی نظیر طب و به ویژه دستورهای داروسازی[۱] جالینوسی را تداعی می‌کند: کیمیاگر از طریق حذف طبیعت یا طبایع مازاد یا تقویت طبایعی که فاقد آن هستند، ترکیبی کاملاً متعادل را به دست می‌آورد. اما تحویل و تقلیل تمامیت کیمیای عربی صرفاً به این نوع از استدلال خطرناک و اشتباه خواهد بود. یک مطالعهٔ دقیق نشان می‌دهد که برای کیمیاگر این در واقع چیزی نیست جز یکی از شیوه‌های تبیین همچون دیگر شیوه‌ها و یکی از ابزار فکری که وی به وسیلهٔ آن گفتار خویش را می‌سازد. ممکن است در یک متن واحد، یک روح، گرم ـ خشک یا گرم ـ مرطوب دانسته شود. و بر یک جوهر یا یک پویایی محض[۲] اطلاق گردد و گاهی بر یک تبخیر[۳] بسیار دقیق و گاه بر یک نیروی مبهم و اندکی تمایز یافته و یا همچنین بر یک صورت در حالت هسته[۴] یا در حال رشد دلالت کند. همانطوری که ملاحظه می‌کنیم همه چیز بستگی به لحظهٔ دقیق دارد که نویسنده آن را هدف قرار داده است و تداخل اثر طبایع چهارگانه در اینجا علائمی مفید ممکن اما نه مطلق به دست می‌دهد.

ــ کلیدی که وجوه ناهمگن گفتار کیمیایی را به هم می‌پیوندد، مطمئناً در وهلهٔ اول شناخت شباهتهاست. در حقیقت، صحبت از یک تفسیر صورت و تفسیر ظاهر است. این ظاهر واجد معنا و خود تکیه‌گاه اساسی کیمیاگر است که در پی کشف معنای پدیده‌های طبیعی است. این معنا هم از طریق رنگ‌ها که برای تشخیص کیمیایی حائز اهمیت فراوان است، هم از طریق اصوات (که به هنگام ضربه زدن به برخی از مواد معدنی خاص و نه مواد معدنی دیگر ایجاد می‌شود) از طریق استحکام، قابلیت تبخیر و غیره آشکار می‌گردد و در این متون موارد فراوانی از ارجاعات ،تطبیق‌ها و تشبیه‌ها بین سطوح مختلف وجود از اختر بینی، ریاضیات تا طب و دستورالعمل‌های داروسازی وجود دارد. بنابراین، مغز خاکستری، سرد ـ مرطوب، دارای طبیعت قلع است یا جیوه در مقابل فلان وجه ماه یا مشتری عکس‌العمل نشان می‌دهد.(۲۹)

---

1. Pharmacopée 2. Dynamisme pur 3. Volatilisation
4. Une forme en état de germe

با این وجود، این مقایسه‌ها در هیچ حالتی قواعدی کلی و نـقض‌ناپذیر نیستند. در اینجا نیز این روابط لحظه‌ای است که طرح شده‌اند، روابـطی کـه درک آن مستلزم یک «جهش» ذهنی در تاویل پدیده‌ها به منظور نیل به درک جوهر و لُبّ هر چیز می‌باشد. مخاطب چنین ملاحظاتی یقیناً واجد حالت ذهنی بسیار آماده‌تری نسبت به صرف استدلال قیاسی مـی‌باشد. جـابر در کـتاب الرحمه الکبیر[۳۰] خاطرنشان می‌سازد که این علم فقط برای انسـان ذو عـقل قابل فهم است. اما بلافاصله می‌افزاید که مراد وی از انسان ذو عقل کسی است که قادر به عیان[1] باشد (عیان اصطلاحی است که صوفیان بـرای بـیان تجـربهٔ بی‌واسطهٔ حقایق مافوق محسوس بکار مـی‌برند). در واقـع، در عـلم جـزئی، استدلال معمول دیگر کفایت نمی‌کند. در اینجا، هر معرفتی مسـتلزم اسـتعداد شهود[2]، همبستگی بین کیمیاگر و موضوع کارش است، وضعیتی که از طریق سنخیت، حتی تجانس بین کیمیاگر و عملیات کیمیایی وی میسر است. کیمیاگر با فهم کیمیای خود، خویشتن را می‌فهمد و این فهم درونی برای وی مـرحـلهٔ بعدی کیمیا را مکشوف می‌نماید. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که مرتبهٔ نهایی این علم کیمیایی فنای خویشتن در وحدت بین فاعل شناسا[3] و موضوع مورد شناسایی[4]، یعنی مرحلهٔ استغنای کلی است که کیمیاگـر را از هـر گـونه نیازی مستغنی می‌کند.

متون عربی کیمیایی که اهمیت آن را متذکر شدیم نهایتاً هم به بعد زمانمند[5] و هم به بعد غیر زمانمند[6] وجود برمی‌گردد.

ـــ غیر زمانمند به واسطهٔ عزم نفوذ در راز بذر و نطفهٔ موجودات که فراتر از زمان است. جابر به ما یادآوری می‌کند که از این نظر نـقره از هـم اکـنون طلاست، لزومی به تبدیل آن [به طلا] نیست.[۳۱] با در نظر گرفتن این بعد است که وی بین زمان مطلق[7] و متزمن بالزمان (زمان زمانمند)[8] تمایز قایل می‌شود. علمی که با این سطح از وجود مطابقت دارد علم الموازین است. این موازیـن

1. Vision 2. Intuition 3. Sujet 4. Objet 5. Temporelle
6. Intemporelle 7. Le temps absolu 8. Le temps temporalisé

عبارتند از امهات (ماتریسهای) ریاضی که به واسطه نسبت‌های ترکیبی خود مجموعهٔ مظاهر را به وجود می‌آوردند. علم موازین در نظر جابر برتر از علم رایج و فلسفه است که این علم < = علم المیزان> خود ریشهٔ اصلی آن است. «میزان، طبیعتِ طبیعت و زمانِ زمان است. هر اصل یا قاعده‌ای که بیان میشود، میزان علت آن است در حالیکه خود فراتر از هر گونه تعیّنی است»[۳۲]. این علم گونه‌ای از کشف حقیقت، نوعی اشراق است.

اما این ادبیات کیمیایی همچنین ما را احاله می‌دهد به بعد زمانمند انسانهایی که پیوسته تحت تاثیر فرا رفتن قوه یعنی آینده، از فعل ـ یعنی حال ـ قرار دارند[۳۳]. باز هم فراتر از این: کار کیمیاگر، همچنانکه مشاهده کردیم، امتداد رسالت الهی است که خداوند به آدم و فرزندان او تفویض کرده است رسالتی چنان مهم و مقدس که خداوند به فرشتگان امر کرد که در مقابل نخستین انسان سجده نمایند[۳۴]. کتاب مجعول مصححات افلاطون به زبان عربی تا آنجا پیش می‌رود که اظهار می‌کند کیمیاگری که در حرفهٔ خویش مهارت کسب کرده است می‌تواند موجوداتی زنده را تولید و عالم را ایجاد نماید. وی خاطرنشان می‌کند: «اما سه نوع عالم وجود دارد توجه کن کدامیک از این عوالم مطلوب توست، به ایجاد آن مبادرت نما».[۳۵]

به این معنا، کیمیا هدف خاصی ندارد، زیرا خود هدف و غایت زندگی است که فقط می‌خواهد خویشتن را در این پویایی پایان‌ناپذیر ابدی کند. کیمیا «آن اثر ازلی است که هر چه می‌بینی به خاطر آن وجود دارد»[۳۶].

پانوشت‌های فصل اول

۱ ـ این مطلب در مجله مادهٔ معنوی از سری انتشارات دانشگاه سن ژاک، شمارهٔ ۱۳، برگ انترناسیونال، ۱۹۸۷ به چاپ رسیده است:

La Matière Spirituelle, Cahiers de l'U. S. J. J. n° 13, Berg International, 1987.

۲ ـ در اینجا رویکرد تحقیق ما بر روی متون کیمیایی عربی و بخصوص مجموعهٔ جابری با رویکردهایی که مستشرقین پیش از این داشته‌اند متفاوت است. منظور ما به ویژه تحقیق بی‌بدلیل و عظیم پاول کراوس (جابر و علوم یونانی، *Jâbir et la science grecque*) و مجموعه رسایل جابری *Le Corpus des écrits jâbiriens* است که رویکرد آن به نظر ما در دو مورد قابل مناقشه است:

الف) کراوس رسایل کیمیایی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که گویی آنها گزارشهای علمی تک معنا و بی‌ابهام هستند، بی‌آنکه واقعاً مساله برد معنایی زبان آنها و رمزگرایی آن را طرح نماید (نگاه کنید به هانری کربن، کیمیا به مثابهٔ صنعت قدسی A.A.H ، ص ۷۱ به بعد و ۱۵۷ به بعد.)

ب) او گزارشی کلی از اندیشهٔ جابری را با گزینش صریح ترین بخشها که با عالم ذهنی یونان باستان نیز همخوانی دارد طرحریزی می‌کند و در عین حال، بسطهای باطنی‌تر و یا متضاد با متون دستهٔ اول را مورد توجه قرار نمی‌دهد. در واقع مجموعه جابری متضمن تضادهای داخلی متعددی است و به عقیدهٔ ما بیان و تجزیهٔ و تحلیل آنها به همان صورت که هست، اهمیت دارد.

۳ ـ در اینجا باید به ویژه اهمیت رسالهٔ مشهور کتاب الروابیع افلاطون، چاپ آ. ر بدوی در افلاطونیه المحدثه عند العرب (وکالت المطبوعه)، ۱۹۷۷ را خاطرنشان سازیم که احتمالاً دارای ریشه‌ای حرانی است. بعلاوه ،نام و بخشی از آثار تعدادی از نویسندگان عرب دارای اصالت مسیحی نظیر بطروس الخمیمی حفظ شده است (تاریخ نوشته‌های عربی،

ص ۲۷۴):

A. Badawi éd, *«Les Tétralogies de Platon»*, *Al-Iflâtûniyya al-muhdatha 'inda al- 'Arab,* Koweit, 1977.

۴ـ هانری کربن، جسم معنوی و ارض ملکوتی، *Corps spirituel et terre céleste* Buchet-Chastel, 1979 در ص ۲۳۲. دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ احسایی و مکتب او مراجعه کنید به همان نویسنده، در اسلام ایرانی *En Islam iranien*، ج ۴، کتاب ۶.

۵ـ پییر لوری، مقاله «علم حروف در سرزمین اسلام».
«La science des lettres en terre d'Islam» چاپ در مجله شمارهٔ ۱۱ از سری انتشارات دانشگاه سن ژاک، برگ انترناسیونال، ۱۹۸۵. برای مقایسه بین دستور زبان و کیمیا نگاه کنید به رسالهٔ جابر با عنوان کتاب التصریف، چاپ توسط پاول کراوس، در مجموعهٔ مختار رسایل جابر بن حیان، پاریس / قاهره / ۱۹۲۵.

۶ـ کتاب التصریف در مختار رسایل، ص ۳۹۲، به بعد و علوم یونانی، (S.G.) ص ۱۳۹، و نیز الروابیع ص ۲۰۲ به بعد.

۷ـ نقل شده به وسیلهٔ پاول کراوس در علوم یونانی (S.G) صص ۱۸۱-۱۷۹.

۸ـ در رسالهٔ جابر یعنی کتاب اخراج ما فی القوه الی الفعل، چاپ در مختار رسایل، ص ۲ به بعد. این اثر به زبان آلمانی ترجمه شده و دارای مقدمه‌ای وزین به قلم فریدمن رکس است: به سوی نظریهٔ فرآیند طبیعی در علوم اولیه عربی: Friedemann Rex, *Zur Theorie der Naturprozesse in der früharabischen Wissenschaft*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1975. (این اثر را در کتاب حاضر با اسم Naturprozesse مشخص می‌کنیم.)

۹ـ قرآن، سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۴۹، و مائده آیه ۱۱۰.

۱۰ـ قرآن، سوره اعراف، آیهٔ ۱۰۴ و سورهٔ شعرا، آیات ۳۰ به بعد.

۱۱ـ قرآن، سورهٔ قصص، آیهٔ ۳۰.

۱۲ـ قرآن سورهٔ اعراف آیه ۱۴۳.

۱۳ـ قرآن، سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۰.

۱۴ـ کتاب الرحمه، کیمیا در قرون وسطی (C.M.A)، ج ۳، ص ۱۴۹ (متن عربی) و ص ۱۷۹ (متن فرانسه).

۱۵ـ کتاب اخراج ما فی القوه...، مختار رسایل، ص ۷۱ و کتاب حاضر بعدتر، ص ۹۸ـ۹۷.

۱۶ـ معادل این دو کلمه در زبان عربی واژه قلب است.

۱۷ـ نگاه کنید به شرح اوصاف حجر، در کتاب اللّاهوت، تدبیر اکسیر اعظم، متن عربی تصحیح چاپ توسط پییر لوری، *L'Élaboration de l'Élixir Suprême* (E.S)، دمشق، چاپ انجمن مطالعات عربی فرانسه در دمشق ۱۹۸۸، ص ۹، ترجمهٔ فرانسه در ده رساله، (Dix traités) ص ۱۰۰ به بعد.

۱۸ ـ کتاب الرحمه، کیمیا در قرون وسطی (C.M.A)، ج ۳، ص ۱۴۷ (متن عربی) و ۱۷۸ (ترجمهٔ فرانسه). دربارهٔ مساله منشأ معدنی حجر نگاه کنید به ده رساله (Dix traités)، ص ۲۹۹، یادداشت ۲۴۶ و ص ۲۶۰.

۱۹ ـ کتاب الرحمه، کیمیا در قرون وسطی (C.M.A) صص ۱۳۹ به بعد و ۱۴۶ به بعد (متن عربی)، ص ۱۶۹ به بعد و ۱۷۷ به بعد (ترجمهٔ فرانسه).

۲۰ ـ در این راستاست که جابر کار «بر روی جسم» را از عملیات بر «روی روح» متمایز می‌کند، به ویژه در کتاب اخراج ما فی‌القوه ...، مختار رسایل، ص ۶۶ به بعد.

۲۱ ـ این طرز تلق از حجر به مثابهٔ یک جوهر بسیط (بسیط در مقابل مرکب) و مثالی، موضوع بحث بخشهای اول و دوم کتاب الروابیع است که در بالا از آن سخن به میان آوردیم.

۲۲ ـ یقیناً برخی از واژگان با گرایشهای معنایی به وفور مورد استعمال قرار می‌گیرند. برای مثال، برای «روح» نامیدن هر آنچه متضمن یک قوهٔ سازمان یافته است یا اطلاق واژهٔ نفس بر قوایی که در صور مشخصی نمی‌گنجند. اما وجود تعداد قابل توجهی از استثنائات از این گرایش امکان نمی‌دهد که معادل‌هایی بی‌ابهام و تک معنا را برای مفاهیم علمی یا فلسفی رایج نتیجه بگیریم. رجوع شود به چاپ، ترجمه و شرح ده رسالهٔ اول هفتاد کتاب (کتب السبعین) جابربن حیان: *P. Lory, Edition, traduction et commentaire de la première décade du Livre des LXX de Jâbir ibn Hayyân* رساله دکتری ارائه شده در دانشگاه پاریس III، ۱۹۸۲، ج ۳، «تحلیل لغوی» و ده رساله *(Dix traités)*، ص ۲۴۱.

۲۳ ـ چاپ توسط کراوس در مختار رسایل، ص ۹۷ و کتاب حاضر، بعدتر، ص ۱۶۷ به بعد.

۲۴ ـ مختار رسایل، ص ۱۱۴.

۲۵ ـ همان منبع، همان جا.

۲۶ ـ به ویژه در کتاب الرحمه، کیمیا در قرون وسطی (C.M.A) ج ۳، ص ۱۳۲ به بعد، (متن عربی) و ۱۶۳ به بعد (متن فرانسه) به این صورت است.

۲۷ ـ رجوع کنید به علم یونانی (S.G)، ص ۱ و صفحات پس از آن.

۲۸ ـ منبع پیشین، صص ۱۴۷–۱۳۹.

۲۹ ـ چنین تشبیه‌هایی به ویژه در کتاب الروابیع افلاطون آنقدر فراوان است که تشخیص و تمایز میان بخشهایی که در آن مؤلف از کیمیا سخن می‌گوید از بخشهایی که در آنها از جسم بشری صحبت به میان آمده دشوار است، چندان که تشبیه در اینجا مداوم و پیگیر است.

۳۰ ـ کتاب الرحمه، کیمیا در قرون وسطی (C.M.A) ج ۳، ص ۱۳۴. (متن عربی) و ۱۶۵ (متن فرانسه که بعلاوه، بسیار قابل مناقشه است).

۳۱ ـ کتاب اخراج ما فی القوه...، علم یونانی (S.G)، ص ۳ والروابیع، ص ۲۳۵؛ کیمیا فلز

پست‌تر یعنی نقره را تبدیل نمی‌کند، بلکه آن را به طبیعت اولیه‌اش یعنی طلا برمی‌گرداند.

۳۲ـ کتاب الخواص الکبیر، مختار رسایل، ص ۲۵۲.

۳۳ـ کتاب اخراج ما فی القوه... مختار رسایل، ص ۲ به بعد.

۳۴ـ قرآن سورهٔ بقره آیه ۳۴.

۳۵ـ نقل شده به وسیلهٔ پاول کراوس، علم یونانی (S.G)، ص ۵۱. این رساله مهم به وضوح واجد قریحه و طبع جابری است. یقیناً در جعلی بودن انتساب این اثر به افلاطون تردیدی نیست. در مورد مفهوم خلقت به وسیلهٔ کیمیا به علم یونانی (S.G)، ص ۹۸ به بعد و کتاب المیزان الصغیر، مختار رسایل، صص ۴۴۴ و ۴۴۹ نیز نگاه کنید.

۳۶ـ الروابیع، ص ۱۶۷.

فصل دوم

باطن‌گرایی کیمیایی و امام‌شناسی در نزد جابر بن حیان

پاول کراوس، پس از چاپ دو جلد نخستین تحقیق عظیم خـود بـر روی آثار و اندیشهٔ جابربن حیان[1] در سالهای ۱۹۴۲ و ۱۹۴۳، در مرحلهٔ سـوم تحقیق بر روی آموزه‌های شیعی مجموعهٔ جابری را آغاز نمود[2]. طرح عظیمی بود زیرا چنین تحقیق نه تنها می‌بایست یکی از وجوه اساسی اندیشه جـابر را روشن می‌کرد، بلکه می‌بایست در شناخت جریانهای غالیانه شیعی قدیم نیز نقش قابل توجهی ایفا می‌نمود. چون تاریخ پذیرفته شده برای نگارش مجموعهٔ جابری هر تاریخی که باشد در هیچ حالتی نباید متاخرتر از سال ۳۳۰ هجری / ۹۴۰ میلادی باشد. بنابراین، این متون به ما اطلاعات جـدیدی را پـیرامـون عقاید شیعه در تاریخی نسبتاً دور عرضه می‌کند[3]. اما فقدان غم انگیز کراوس در سال ۱۹۴۴ ادامهٔ کارهای وی را متوقف کرد و این کارها بعد از او به طور فراگیری به وسیلهٔ سایر محققین از سر گرفته نشد[4].

با اینحال، چند سالی است که مسالهٔ گزینه‌های شیعی مجـموعهٔ جـابری مجدداً و به طرق گوناگون مطرح می‌شوند. رساله‌های جابری که تا آن زمـان کمتر قابل دسترسی و حتی ناشناخته بود، به چاپ رسید: در سالهای ۱۹۸۵ و ۱۹۸۴ استاد محمود عبدالهادی ابوریده ۵ رساله از جابر با بـرد فـلسفی را بـه چاپ رسانید از جمله کتاب الخلیل که دقیقاً مساله سـلسله مـراتب مـقامات

معنوی در باطن‌گرایی شیعی را مطرح می‌نماید.[۵] من در سال ۱۹۸۸ چهارده رساله از جابر را به چاپ رساندم که حاوی اشارات متعددی به آموزهٔ امامت است.[۶] به علاوه سه تحقیق هانری کربن در زمینهٔ کیمیای اسلامی در سال ۱۹۸۷[۷] یعنی دقیقاً همان سال تجدید چاپ اولین جلد اثر عظیم پاول کراوس[۸] به چاپ رسید. ایو مارکه[1] در کتاب جدید خود فلسفه کیمیاگران و کیمیای فلاسفه[۹] یک فصل کامل را به آموزه‌های اسماعیلی جابر اختصاص داده است. بالاخره من به هنگام یک دوره اقامت در قاهره در مارس ۱۹۸۸ توانستم در آرشیوهای انستیتوی فرانسوی باستان‌شناسی شرقی[2]، دست نوشته‌ها و یادداشتهای تحقیق پاول کراوس را که وی به هنگام مرگ خویش بر جای گذاشته بود، بیابم. در این یادداشت‌ها چندین پرونده تحقیق در رابطه با موضوع جابر و قرامطه وجود دارد که احتمالاً طرح اولیه سومین مجلد از تحقیق فوق‌الذکر وی بوده است[۱۰]. تمامی این شواهد مرا به طرح مجدد مساله به طور مبنایی و با اختصاص یک تحقیق ویژه به آن سوق داد.

ما با جوهرهٔ عقاید پاول کراوس در زمینه تشیع جابر حتی علیرغم عدم ارائهٔ یک طرح کلی نهایی از سوی وی آشنا هستیم[۱۱]. وی این مجموعهٔ نوشته‌ها را به منزلهٔ مجموعهٔ آثاری تلقی می‌کرد که به وسیلهٔ باطنیان قرمطی ـ اسماعیلی با مقاصد اذعان نشدهٔ تبلیغات سیاسی ـ مذهبی به رشتهٔ تحریر درآمده است. این تبلیغات به ویژه پیرامون ظهور یک مهدی در آینده بود که احتمالاً هویت وی با اولین خلیفهٔ فاطمی تعاین و همانندی می‌یافت و نیز دربارهٔ استقرار یک مذهب جدید بود که باعث نسخ شریعت پیشین، یعنی شریعت محمدی (ص) می‌گردد.

ما در اینجا بر جزئیات دعاوی کراوس درنگ بیشتری نمی‌کنیم. اما علیرغم احترام فوق‌العاده‌ای که کار علمی کراوس بر می‌انگیزد باید خاطرنشان سازیم که این مدعیات تا چه پایه در نظر ما سست می‌آید. ما در فهم و یا تفسیر برخی از بخشهای کلیدی مربوطه نمی‌توانستیم با وی همراهی

1. Yves Marquet 2. Institut français d'archéologie orientale

کنیم [۱۲]. با توجه به مواضع جابر دربارهٔ (ترتیب) جانشینان ائمه (ع) ـ به ویژه جانشینی <امام> جعفر صادق (ع) ـ و رجحانی که برای <حضرت> علی (ع) نسبت به <حضرت> محمد (ص) قائل است، در هر حال مسلم است که وی نمی‌تواند به جریان اسماعیلیان به معنای دقیق کلمه، تعلق داشته باشد. بنابراین حمایت احتمالی از حاکمیت فاطمیان بی‌معناست. به عقیده ما پیامی که مولفان مجموعهٔ جابری سعی دارند منتقل نمایند در مقوله‌ای دیگر قرار دارد و این موضوعی است که ما در سطور آتی قصد داریم نشان دهیم.

در اینجا سعی ما بر این نیست که عناصر عقیدتی مجموعهٔ جابری را مجزا نمائیم تا آنها را با آنچه از تشیع غالیانهٔ اولیه می‌دانیم مقایسه نمائیم. بلکه تلاشمان در وهلهٔ اول این است که به این بحث در کلیت آن آگاهی یابیم بی‌آنکه هدف و مقصد اولیهٔ آن را از نظر دور داشته باشیم. این مجموعهٔ آثار در وهلهٔ اول و قبل از هر چیز ترکیبی از علوم خفیهٔ آن عصر بوده و اساساً اثری کیمیایی است که به وسیلهٔ کیمیاگران و برای کیمیاگران نوشته شده است. بخشهایی که طی آن جابر عقاید شیعی ـ فلسفی یا علمی ـ خویش را بسط می‌دهد، باید در چارچوب این نحوهٔ نگرش قرار گیرد و فهم گردد. رویهٔ عمل ما در اینجا مطابق با سه قاعدهٔ راهبردی زیر پیش خواهد رفت.

۱ ـ تعیین چارچوب روابط بین عقاید امام شناختی مطروحه و آثار کیمیایی یا اندیشهٔ هرمسی که حامل و ظرف آن است.

۲ ـ در وهلهٔ اول پذیرش تدوین متون متعددی که ظاهراً واجد تضادهای درونی یا تضادهایی با بخش‌های دیگرند [۱۳]، به همان صورتی که هست. مجموعه جابری دقیقاً قصد دارد ما را وارد یک بازنمایی دگرگونه و گنوسی از دنیا بنماید که در آن مقوله‌های ارسطویی لزوماً جاری نیستند. ما همچنین در صدد رفع شکافهای حاصل از سکوتها و ناگفته‌های سنگین برخی از متون مجموعه نیستیم. در حقیقت آنها می‌توانند بسیار گویا باشند.

۳ ـ در نظر گرفتن ویژگی قیاسی زبان جابری، هرگاه نویسنده یا سیاق

متن ما را به این امر فرا می‌خواند. متناسب با مقایسه میان عالم کبیر[1] (به ویژه افلاک سماوی)، عالم صغیر[2] (انسان) و عالم میانی[3] (کیمیا)، مجموعهٔ جابری غالباً یکی از زمینه‌ها را با بکارگیری اصطلاحات زمینهٔ دیگر مطرح می‌نماید. نمونه‌های فراوانی از این دست وجود دارد(۱۴).

با طرح نکات فوق، اکنون می‌توانیم تصویری نسبتاً منسجم از آموزهٔ جابر دربارهٔ امامت و دیگر نکات مربوط به آموزهٔ شیعی ترسیم نمائیم. پس از بررسی بعد فوق بشری، نبوی که وی به کیمیا اعطاء می‌کند، سعی خواهیم کرد که چارچوب نقش دقیق امام در دستیابی به این علم را مشخص نمائیم تا نهایتاً به طرح مسالهٔ نقش تاریخی و آخرت شناختی‌ای که جابر برای ائمه (ع)، شیعیان آنان و آثار خویش قائل بود بپردازیم.

کیمیا، علم لاهوتی[4]

ابوموسی جابربن حیان گوید: «مشاهده کردم که اغلب کسانی که خود را وقف کنکاش در تهیهٔ مصنوعی طلا و نقره کرده بودند در جهل و خطای کامل به سر می‌بردند. دانستم که اینان بر دو دسته‌اند: فریبکاران و فریب‌خوردگان. پس دلم برای هر دو گروه به رقت آمد که سرمایه‌هایی را که خداوند عزوجل به آنان عطاء کرده تلف می‌کردند، جسم خویش را بی‌جهت می‌فرسودند و از اشتغال به کسب و معاش شرافتمندانه و نیکو که توشهٔ بی‌بدلیل مؤمنین در روز قیامت است غفلت می‌ورزیدند. بر حال این گمراهان رقت آوردم که به جای پرداختن به زندگی دینی خود، جان و مال خویش را طی روزهای (متمادی) تلف کردند تا منافع ناچیز دنیوی را به چنگ آورند. حال رقت‌بار آنان رحمت را در من برانگیخت: هدایت آنها در طریق درست و منصرف کردن آنها از این فعالیت‌ها کاری نیک است که امید ثواب و پاداش آن را از خداوند عزوجل دارم، او که تمام نعمت‌ها و حکمتها را بی‌دریغ عطاء می‌کند».

---

1. Macrocosme 2. Microcosme 3. Mésocosme 4. Savoir divin

با این عبارات است که جابر کتاب الرحمهٔ خویش را آغاز می‌کند. این کتاب به لحاظ زمان نگارش، اولین کتاب وی (۱۵) و یکی از کاملترین و موجزترین آثار او از نظر طرح فلسفه کیمیایی است. و اما با مطالعهٔ این رساله و دیگر اجزای مجموعه <ی جابری> به سرعت آشکار می‌گردد که طریق درستی که جابر قصد دارد به طالبان کیمیا نشان دهد چیزی غیر از بیان فنونی مناسبتر جهت بدست آوردن فلزات ارزشمند است. هدف وی در واقع قبل از هر چیزاین است که خوانندهٔ خویش را به آستانهٔ یک <نوع> نگرش به جهان، یک حکمت، حتی یک نوع عرفان ببرد که بسی فراتر از چارچوب فعالیت‌های آزمایشگاهی است. به این معنا وی در همان راستای کیمیاگران بزرگ اسکندرانی قرار می‌گیرد که اولین کسانی بوده‌اند که به ارتباط درونی که فعل خلاق الهی[1] را با کار متصدی آزمایشگاه[2] پیوند می‌دهد، توجه نموده‌اند. این اندیشه که در دوران معاصر به وسیله مورخین علوم، فلاسفه، و روانشناسان مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است، به تدریج برای ما بیشتر شناخته می‌شود. (۱۶) به طور خلاصه هدف کیمیا عبارت است از فهم قوانین (الهی) که عالم تحت‌القمر را ایجاد کرده، بر آن حاکم است و آن را تداوم می‌بخشد، به منظور تقلید از این قوانین. اما این علم به دلیل گستردگی آن کیمیاگر را بر آن می‌دارد که از سطح فهم عامهٔ مردم فراتر رود، یک «جهش» فکری[3] بنماید تا راز وصف‌ناپذیر نزول روح در مادهٔ مرده[4] را درک کند، آن را به محک تجربه بگذارد و در درون خود استعدادهای عیان[5] و شهود[6] را که تا آن زمان غیر فعال مانده بود بیدار کند و با این عمل وجود خویش را تبدیل[7] نماید: معنای خاص کیمیاگری هستی بخشیدن به جسم رستاخیزی[8] است، هستی بخشیدن به این موجود جدید که به صدها اسم و تصویر مختلف خوانده می‌شود و مشخص می‌گردد: «این عملیات[9] از مواد محسوسی که بر روی آنها عمل می‌نماید جدا

1. L'oeuvre créatrice divine 2. Laborantin 3. Saut mental
4. Matière morte 5. Aperception 6. Intuition 7. Transmutation
8. Corpus Glorificationis 9. Opération

نیست [...]، کیمیا نوعی ریاضت[1] است که طرح خود را در اجسام طبیعی فرا می‌افکند[2] تا به این ترتیب، آن (طرح) را درونی[3] نماید و جسم عرفانی رستاخیزی[4]، منزه از هرگونه ناپاکی را در باطن کیمیاگر همزمان بگدازد و قالب گیرد(۱۷)».

در نتیجه برای ما تعجب‌آور نخواهد بود که جابر بن حیان ـ که طبق نظر برخی از علمای رجال و تذکره‌نویسان با عنوان صوفی ملقب است(۱۸) ـ پیشگام علمی با ابعاد عرفانی و گنوسی باشد. «این عالم میانه (کیمیا) حکمت است که از جمله ثمرات آن به ویژه علمی است که عوام آن را با نام کیمیا می‌شناسند و خواص نتیجه الحکمه گویند»(۱۹). کیمیا در حقیقت یک دانش کلی[5] است. «حکمت اعلی است زیرا [این صنعت] نهایت دانش است. اما آن را خود نهایتی نیست»(۲۰). انسانها آن را می‌جویند زیرا برآورندهٔ تمامی حوائج است(۲۱). ولی مربوط به یک علم فوق بشری، به معنی واقعی کلمه، **لاهوتی** است و در نتیجه کتابهای جابر که آن را نقل می‌کنند نیز **لاهوتی** هستند(۲۲). بر خلاف علوم دنیوی که در طی یک تعلیم صرف از طریق مطالعهٔ تدریجی پدیدارهای جزئی فراگرفته می‌شوند، حکمت جابری در اثر تماس بی‌واسطه با عالم معقولات[6] حاصل می‌گردد.(۲۳)

جابر به دفعات اعلام می‌کند که این علم در وهلهٔ اول از آن انبیاء (ع) و ائمه (ع) است که آن را از طریق وحی دریافت کرده‌اند بی‌آنکه نیازمند تحصیل آن از طریق بشری باشند(۲۴). به این ترتیب «گروهی گفته‌اند که [شناخت حجرالفلاسفه] همیشه به عنوان لطف و فضل از سوی خدای تعالی به پیامبران علیهم السلام ـ از نو عطاء می‌شد تا آنان به مردم وابسته و محتاج نگردند. این معرفت از طریق وحی خدای تعالی به پیامبران اعطاء می‌گشت. علمی که فرزندان آدم (ع) ـ پس از آن که با هم مشاجره نمودند و در سرزمین‌های مختلف

---

1. Ascèse 2. Projetant 3. Intérioriser

4. Le corps mystique de la résurrection 5. Savoir universel

6. Monde intelligible

پراکنده گشتند ـ دارا بودند بالاخره زایل شد و انتقال آن نیز قطع گشت. تنها با موسی بن عمران بود که مجدداً ظاهر شد. موسی (ع)[1] حجر[2] را از ۸ مادهٔ اصلی[3] تهیه می‌کرد. قارون[4] این علم را از او به سرقت برد. همچنانکه ما این موضوع را در دو تا از کتابهایمان خاطرنشان ساخته‌ایم»(۲۵). در صفحات بعدی(۲۶) جابر کلماتی قصار را دربارهٔ کیمیا به ابراهیم (ع) («اکسیر در درون تخم مرغی است که تخم مرغ نیست») و به عیسی (ع) («ای کاش کسی که شمشیر ندارد یک شمشیر بخرد») نسبت می‌دهد. در جایی دیگر نیز گزارش می‌دهد که تفاسیری کیمیایی از کتاب مقدس[5] ارائه کرده است.(۲۷)

انتقال این دانش باطنی مشابه انتقال تعلیمات صرفاً مذهبی ـ آن گونه که در نزد شیعیان طرحریزی شده ـ بود. «قومی گفتند: علمی که ما در اینجا بیان می‌کنیم، تنها از آن پیامبر (ص) نبی، است که اصل (اسطقس) است. پیامبر (ع) آن را به وصی[6] خود که اساس است، منتقل می‌نماید. مردم در این مورد بحث‌های فراوانی کرده‌اند که در این‌جا مجال طرح تمامی نظرات آنان وجود ندارد»(۲۸).

منتفعین و بهرمندان از این علم لاهوتی نیز یقیناً پیامبر (ص) و ائمه (ع) از سلالهٔ[7] محمد (ص) بوده‌اند. «اگر تو انسان باشی(۲۹) فایدهٔ این علم را خواهی دانست و مسلماً به گردآوری کتابهای ما حریص خواهی گشت و (از طریق آن کتابها) علم پیامبر (ص)، علی (ع) و سرور ما [جعفر صادق (ع)] و خاندان [علی (ع)] را اخذ خواهی کرد، علمی که با دقت و امانت [تا جعفر صادق (ع)] انتقال یافته است، این علم که بوده، هست و تا آخرالزمان[8] خواهد بود»(۳۰). کیمیا به این ترتیب تا مرتبهٔ یک پیام مُنزل[9] که دارای بعد نجات بخشی[10] است، تعالی می‌یابد.

---

1. Moïse 2. Pierre 3. Substance de base 4. Corè 5. Bible
6. Légataire 7. Cycle muhammadien
8. La consommation des temps 9. Message révélé
10. Dimension salvatrice

اما این علم اگر چه نخست بر انبیاء (ع) وحی شده است، اما تنها در انحصار آنان قرار ندارد و دقیقاً همین دستیابی جویندگان عـادی و غـیرنبی بـه عـلم لاهوتی است که محور اصلی آموزه‌های مجموعهٔ جابری را تشکیل می‌دهد. در واقع همانگونه که ملاحظه کردیم انبیاء این علم را به اوصیاء خویش نیز منتقل می‌کنند. اما این علم همچنین به وسیلهٔ ابواب[1] و حجج[2] و علمایی که خداوند آن را به ایشان تعلیم فرموده است»[(۳۱)] کسب و سپس نـشر مـی‌گردد. جـابر در کتاب الموازین الصغیر مدعی می‌شود که اسراری را فاش می‌سازد که تـا آن زمان مکتوم مانده بود، «اسراری که انبیاء (ع) تنها بر اولیاء(ع) آشکار کـرده بودند»[(۳۲)]. ما یقیناً این نکته را که علم کیمیا می‌تواند توسط جویندگان کوشا تحصیل شود – در نوشته‌های خود متذکر شده‌ایم. زیرا همین موضوع است که نگارش مجموعهٔ عظیم جابری را توجیه می‌نماید. اما علیرغم این مسایل علم کیمیا باید از دسترس عامه به دورنگه داشته شود. جابر در تائید ایـن نـظر، کلامی منسوب به امام علی (ع) را نقل میکند: «مردم بر سه دسته‌اند: عالم ربانی که حقیقتی را که ذاتی اوست مشاهده و به آن عمل می‌نماید و تعلیم میدهد، کسی که تعلیمی را که منجر به نجات می‌شود، دریافت می‌کند، مصمم به آگاهی از آن و عمل به آنچه دریافت می‌کند است و سرانجام تودهٔ رعیت بی‌فرهنگ و بدوی که از هر آشوبگر عربده‌کشی تبعیت می‌کنند، در پی علم نیستند و عزمی بـر فراگیری و عمل به آن ندارند»[(۳۳)].

بنابراین شرایط دستیابی به معرفت اسرار کیمیا چیست؟ جابر برحسب سیاق کلام خویش تعدادی از شرایط را بر می‌شمارد. جوینده کیمیا در وهـلهٔ اول باید پرهیزگار و متقی باشد. زیرا کیمیا «تنها از راه نمـاز، زکات، طـهارت، عمل به سنت صحیح در جهت اطاعت از خداوند بدون دور شدن از احکـام شرع[3] و... حاصل می‌گردد.»[(۳۴)] جابر در جایی دیگر[(۳۵)] از عزلت در بیابان و روزه‌های طولانی مدت سخن به میان آورده است. پس از آن به دفعات اهمیت

---

1. Portiques 2. Preuves 3. Prescriptions de la loi religieuse

مطالعه را خاطرنشان کرده است. جابر در جاهای متعدد خواننده‌ی کتابهایش را به تحصیل مبانی لازم علوم عصر خویش (۳۶) و سپس به ویژه خواندن و بازخوانی کتابهای شخص خودش (۳۷) توصیه می‌کند و «خاطرنشان می‌سازد که این مطالعه» باید «شب و روز» (۳۸) و با بازخوانی مجموعه در سه دفعه توام باشد (۳۹) تا مشکلات حاصل از باطنی بودن آنها مرتفع گردد. پس از مطالعه منظم و مداوم این کتابها، فهم خود به خود در ذهن خواننده خواهد جوشید. (۴۰) اما این مطالعه مطمئناً به تنهایی کافی نخواهد بود بلکه باید توام با آن و پس از آن فعالیت تجربهٔ آزمایشگاهی و مشاهدهٔ وقایع نیز وجود داشته باشد (۴۱). این تحقیق تجربی ضروری است. اساتید اعصار گذشته دستورات کاملاً خاموش و صامتی داده بودند و تنها به انجام عملیات در حضور شاگرد اکتفا می‌کردند. (۴۲)

در اینجا شرط جدیدی که برای به ثمر رسیدن کنکاشهای کیمیاگر «نوآموز»[1] لازم است، دخیل می‌گردد: دارا بودن قابلیت و اهلیت رمزآموزی[2] از سوی یک استاد موثق[3] که آموزشهای باطنی ائمه(ع) را دریافت و جذب کرده باشد، یقیناً مگر در صورتی که وی (نوآموز) خود شخصاً با امام عصر خویش مراوده داشته باشد (۴۳). اما به هر صورت، دستیابی به معرفت کیمیا تنها به فرد بستگی ندارد حتی اگر او واجد تمامی شرایط فوق‌الذکر باشد و امام را نیز شخصاً ملاقات کرده باشد (۴۴). زیرا این موهبتی است که خداوند به برگزیدگان (۴۵) و اولیاء خود عطا می‌کند (۴۶). معرفت کیمیا مبتنی بر یک اشراق[4]، یک وحی و الهام[5] شخصی است. بنابراین متوجه شکافی می‌گردیم که این علم «لاهوتی، نبوی، زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند نظیر آن را بیان نماید» (۴۷)، را از دانش انسان مهجور، عاجز از تحصیل کیمیا به وسیلهٔ قوای خود و در نتیجه به طریق اولی، ناتوان از فهم آن، متمایز می‌کند. علم دینی به این معنا بر راههای صرفاً عقلی[6] و استقرایی[7] برتری دارد (۴۸). با این حال مولفان

1. Apprenti 2. Initiation 3. Maître authentique 4. Illumination
5. Révélation 6. Rationnelle 7. Inductive

مجموعهٔ رسایل جابری علوم دنیوی[۱] را وانننهاده و کم ارزش تلق نکرده‌اند، و بر ضرورت آشنایی، در مرحلهٔ آغازین، با منطق، جغرافیا، فلسفه، اخترببینی و طب[(۴۹)] تاکید می‌کنند. زیرا این علوم یک آموزش مقدماتی بسیار عالی را در جهت آماده‌سازی برای مطالعه کیمیا به معنای خاص کلمه تشکیل می‌دهند. شاگردی که برای تعلیم و رمزآموزی[۲] نمی‌تواند استادی حقیق بیابد، همیشه می‌تواند از آموزشهای یک فرد با صلاحیت در طب، منطق و فلسفه تبعیت نماید، این امر او را در طریق حق قرار می‌دهد.[(۵۰)] به‌طور گذرا اشاره کنیم که جابر خرافات و افسانه‌های جادویی را به سخریه و ریشخند می‌گرفت. به عقیدهٔ او امور خارق‌العاده یا فراهنجار همه دارای تبیینی طبیعی هستند[(۵۱)]. اما بهرحال چنین فراگیری‌ای شامل فلسفه خارجی ـ به تعبیری که جابر به ارسطو منسوب می‌کند[(۵۲)] ـ است، یعنی بحثی به منظور به اشتغال واداشتن عامه، تربیت آنها، شکل‌دهی به روح و اخلاق آنان و احیاناً آماده کردن آنان برای دریافت عناصر متعالی‌تر علم.

تنها همین مورد اخیر (عناصر متعالی‌تر علم) است که فلسفهٔ حقیق را تشکیل می‌دهد. جابر همچون هرمسیان اسکندرانی غالباً «فلسفه» و «فلاسفه» را برای اطلاق بر کیمیا و کیمیاگران استعمال می‌نماید. بعلاوه فیلسوف چنانکه خواهیم دید یکی از مقامات در سلسله مراتب باطنی است که در مجموعه جابری توصیف شده است.[(۵۳)] به جهت اینکه کیمیای عصر جابر تماماً وابسته به میراث باستان بود، وی از کیمیاگران فرضی[۳] یا واقعی دوران باستان با تکریم فراوان یاد می‌کند: فیثاغورث، هرمس، افلاطون، ارسطو، آپولونیوس

---

1. Sciences profanes

۲. تعلیم یا رمزآموزی که در فرانسه و انگلیسی initiation ترجمه می‌شود، با آموزش رسمی و معمولی متفاوت است، و بر نوعی تعلیم سری و رمزی اطلاق می‌گردد که در حلقه‌ای محدود از استادی که خود رمز آموخته است به شاگردی که پس از آزمونها و ابتلائات شایستگی و اهلیت خویش را اثبات کرده باشد منتقل می‌گردد. همین نوع تعلیم است که در تصوف نیز دیده می‌شود و زنجیره تعلیمی یا سلسله را بوجود می‌آورد.

3. Supposés

تیانی، زوسیموس، استفانوس و بسیاری از شخصیت‌های دیگر در سلسلهٔ طویل تعلیمی[1] قرار می‌گیرند که وی در خلال مجموعهٔ جابری به دفعات از آن یاد می‌کند[(۵۴)]. اما مساله از این نیز فراتر است. طبق مجموعهٔ جابری تعدادی از این حکمای بزرگ، دارای مقام و شان نبوت بوده‌اند. مطابق کتاب البحث، «نخستین شریعت تنها از آنِ فیلسوفان است. در واقع، اکثر فلاسفه در زمرهٔ انبیاء قرار داشته‌اند مثل نوح، ادریس (هرمس)، فیثاغورث، طالس قدیم و به همین منوال تا اسکندر». [(۵۵)] در جایی دیگر متذکر می‌شود که «اندک هستند کسانی که همچون افلاطون با طبعی کامل و شناختی ذاتی از حق متولد شوند و آن را با همان مرتبهٔ کمالی که در افلاطون ظهور یافت دارا باشند»[(۵۶)]. به همین ترتیب، سقراط «پدر و سرور فیلسوفان ـ سید الفلاسفه»[(۵۷)] به طور ذاتی از علم گسترده‌ای بهره‌مند بود، بی‌آنکه برای تحصیل آن چندان تعلیمی دیده یا به آن عمل کرده باشد[(۵۸)]. جذب این میراث فلسفی و باطنی یونان باستان در تاریخ قدسانی[2] خاص اسلام (شیعی) علیرغم اینکه حدود و ثغور آن به خوبی تعریف نشده و نیز علیرغم ابهامات و تضادهای آن، تأمین مشروعیتی همپای متون مقدس و مشروعیتی معنوی برای کیمیای باستان و تبدیل آن به یک علم کاملاً اسلامی را میسر می‌گرداند. این نکته به صورتهای گوناگونی مشهود است.

با وجود اینکه جابر مبداء نبوی و امامی علم خویش را خاطرنشان می‌سازد و از تعدادی از آیات قرآنی تفاسیر کیمیایی به دست می دهد[(۵۹)] ولی دربارهٔ وجود چنین آموزشی از سوی پیامبر اسلام (ص) سخنی به میان نمی‌آورد و فقط به نقل این نکته اکتفا می‌کند که «گروهی بر این عقیده‌اند که پیامبر ما <حضرت> محمد بن عبدالله (ص) از این علم یاد و بر صدق آن تاکید کرده است»[(۶۰)]. اثبات چنین مدعائی از طریق احادیث احتمالاً دشوار است اما جابر که به هر حال برای عین یعنی علی (ع)، نسبت به میم یعنی محمد(ص) (که علی (ع) معلم وی بود)[(۶۱)] برتری قائل است، ترجیح می‌دهد که

1. Chaîne initiatique	2. Histoire sacrale

برسخنان <امام> علی (ع) تاکید نماید. بنابراین به دفعات بخش کیمیایی خطبه البیان(۶۲) راکه در برخی از روایت‌های این خطبه وجود دارد نقل می‌کند. اگر چه جابر نقش اولین ائمه از خاندان علی (ع) را جز به صورت ضمنی بیان نمی‌کند(۶۳) اما برای امام ششم <امام> جعفر صادق (ع)، تکریم فوق‌العاده‌ای قایل است و در رسایل متعدد به وفور از او نقل و یاد می‌کند. ما در اینجا به نقش احتمالی جعفر <صادق (ع)> در انتقال کیمیا تا زمان جابر و نیز بحث واقعیت تاریخی[1] روابط بین جابر و این امام ـ که تاکنون مورد تحقیقات دقیق قرار گرفته(۶۴) و مستقیماً به بحث ما مربوط نمی‌شود ـ نمی‌پردازیم. ما در پی تبیین چارچوب امام‌شناسی تلویحاً طرح شده در مجموعهٔ جابری هستیم، مجموعه‌ای که بخش‌های فلسفی و مذهبی آن احتمالاً مربوط به قرن سوم هجری / نهم میلادی و شاید اوایل قرن چهارم هجری / دهم میلادی است(۶۵). به همین جهت قبل از هر چیز در بارهٔ معنای این اهمیت محوری داده شده به امام ششم تامل می‌کنیم، پیامی که صرف (نحوهٔ) یاد کرد وی <امام صادق (ع)> می‌تواند منتقل کند.

جابر در بخش‌های متعدد خاطرنشان می‌کند که ملاقات با امام جعفر <صادق (ع)> تا چه اندازه برای او عنایت و لطف الهی بوده است. بدون این ملاقات، وی به این حد از توانایی در کیمیا دست نمی‌یافت. یقیناً جابر با دیگر اساتید علوم باطنی و به ویژه اساتید کیمیا معاشرت و مصاحبت داشته است. به این ترتیب وی گاهی از حربی الحمیری معمر(۶۶) و اذن الحمار منطق با احترام و تکریم فراوان یاد می‌کند(۶۷). وی همچنین خاطرنشان می‌سازد که با یک راهب کیمیاگر در صحرای شام ملاقات کرده است(۶۸). اما آموزش این اساتید، خود، دارای منشاء نبوی بود و بنابراین به هیچ وجه با تعلیم یک امام هماوردی نمی‌کرد. استاد برای شاگرد خویش دارای همان منزلتی است که «امام برای امت تحت قیومیت خود دارد. وی به منزلهٔ چوپان یا راهبر برای چیزهایی است که متولی منفعت یا صلاح و سامان آنهاست»(۶۹). از سوی دیگر، جابر به تعلیم و

---

1. *Historicité*

رمزآموزی در نزد <امام> جعفر صادق (ع) اهمیتی اساسی می‌دهد که اصلاً با دستورات «معمولی» یک کیمیاگر به شاگرد خویش قابل قیاس نیست.

«خداوند (دعای) ما را مستجاب نمود و از سر فضل و رافت چیزی را روزی ما گرداند که دیگران را از آن محروم ساخته است، البته نه به واسطه لیاقت ما بلکه از سرجود، فضل و مهربانی خویش نسبت به ما (...). خدای را سپاس می‌گوئیم که ما را از میان بندگان خود برگزید و به ما علم بهترین انسان عصر خود و محبوب‌ترین فرد در نزد مردم <امام جعفر صادق (ص)> – را اعطاء نموده، کسی که منتخب و برگزیدهٔ اوست و به او امامت و شان نبوت و علم به اسرار غیب را کرامت نموده است، علمی که آن را از جمیع مخلوقات مستور نموده جز از امامی که وی را برای امتش منصوب نمود تا او را برای مردم چراغی گرداند که از آن روشنایی گیرند، نوری قرار داد که آنان را در ظلمات خشکی و دریا هدایت نماید، که ایشان را رهبری نماید و در نتیجه از گمراهی باز دارد. و او سرورم جعفر بن محمد که دعای او شامل حال ما باد[۱]، سرور مردم زمان خویش و برترین ایشان است».[(۷۰)]

اگر بخواهیم بخش‌هایی را برشماریم که در آنها جابر به طرح مباحثات و حکایاتی پیرامون روابط خود به عنوان شاگرد <امام> جعفر صادق (ع) می‌پردازد، بسیار خسته کننده خواهد بود[(۷۱)]. بنابراین، عصاره آن را بیان می‌کنیم:

علیرغم اینکه جابر در مورد توانایی خود در کیمیا بندرت تواضع به خرج می‌دهد، با اینحال تکرار می‌کند که تمام علم خویش را مرهون <امام> جعفر صادق (ع) است. بسی فراتر از این، این <امام> جعفر(ع) است که به وی دربارهٔ نگارش رسایل کیمیایی متعدد و نیز دربارهٔ تنظیم ساختار کل مجموعه رهنمودهایی ارائه کرده است.

جابر، به هنگام سخن گفتن از پانصد کتاب (کتب الخمس مئه) تا آنجا پیش می‌رود که اظهار می‌دارد: «در این کتب هیچ چیزی که از من باشد، وجود

۱. متن عربی: صلواته علینا: qu'il prie sur nous.

ندارد. من به عبارتی فقط رونویسگر این کتابها هستم»[۷۲]. در جایی دیگر می‌گوید: «به‌واسطهٔ علمی که <جعفر (ع)> به من منتقل کرده است من از او اشتقاق یافته‌ام همچون اشتقاق پسر از پدر و به او پیوسته‌ام همچون نصف به دو برابر خویش...»[۷۳]

ـ <امام> جعفر (ع) منزلتی بیش از یک معلم صرف برای شاگرد خویش داشت. وی به او آموزش باطنی می‌داد[۷۴]. به او آموخت که چگونه خود او فی نفسه و به‌طور مستقل به مبدا این علم دست یابد. به‌طور خلاصه، وی به جابر امکان داد که بیدار گردد[1] و به نوعی، «تبدیل[2]» شود. «وی [جعفر صادق (ع)] روحم را گشود، مرا آزمود و با علومی آشنا نمود که در نزد اساتید دیگر فراگرفته بودم. اما با تبعیت از تعلیم وی ـ علیه السلام ـ من (خودم) نسبت به آنچه در هنگام دریافت آموزش آنان بودم کاملاً فرق کردم. خدای قادر متعال را به این جهت سپاس می‌گوئیم»[۷۵].

این اظهارات جابر پرده از نقشی بر می‌دارد که امام در باطن‌گرایی کیمیایی به خود اختصاص داده است و این در حالی است که وی تنها فرد مشتغل به این صنعت (کیمیا) هرمسی نبود که گرایش غالیانهٔ شیعی داشت. در قرن چهارم سائح العلوی[۷۶] یا ابن العزاقر، نویسنده چهار رسالهٔ کیمیایی[۷۷] یا ابویعقوب سجستانی اسماعیلی که کتاب غرائب فی معنا الاکسیر[۷۸] به او منسوب است و نیز ابن امیل (کیمیاگر) بزرگ را می‌توان ذکر کرد. کیمیاگران دیگر یقیناً سنی بوده‌اند. اما تردیدی نیست که این نوع از علم خفیه (غریبه) خیلی زود در جریانهای شیعی فضایی مناسب یافته و به سرعت شکل و بعد اسلامی خویش را حاصل نموده است.

امام و کیمیا

ابن ندیم در شرح مختصری که در کتاب الفهرست به جابر بن حیان اختصاص داده است[۷۹]، متذکر می‌شود که «شیعیان معتقدند که وی از رجال

---

1. S'éveiller 2. Transmuter

ایشان و یکی از ابواب است و او را از اصحاب <امام> جعفر صادق رضی الله عنه و از اهل کوفه می‌دانند [...] وی کتابهایی در مذاهب شیعه دارد که در جای خود آنها را نقل می‌کنیم ...» بخش‌هایی از مجموعه رسایل جابر که در آن جابر به ویژه به کتاب الامامه[۸۰] که خود تالیف کرده و نیز رساله‌ای که به مدح علی بن ابیطالب (ع) اختصاص داده[۸۱]، اشاره می‌کند، گفتهٔ اخیر را تائید می‌نماید. متاسفانه تاکنون هیچ نسخهٔ خطی از این آثار به دست نیامده است. آنچه از گزینه‌های شیعی جابر می‌دانیم برگرفته از چندرساله‌ای است که در آنها مستقیماً پیرامون مسایل امام‌شناختی بحث می‌کند: کتاب الماجد[۸۲]، کتاب البیان،[۸۳] فصل‌های ۳۶، ۳۷و ۳۸ پنجاه کتاب (کتب الخمسین)[۸۴] و نیز چند نکته‌ای که مولف به صورت جنبی مطرح کرده و نیز برخی از شرح و بسط‌های نویسنده خارج از زمینهٔ صرفاً کاربردی. بعلاوه این بخش‌های اخیر غالباً گویاترین بخش‌ها است. زیرا جایگاه امام‌شناسی جابر را در خود چارچوب کیمیا و فعالیت آزمایشگاهی وی تعیین می‌کند.

یک بخش توجه ما را خیلی به خود جلب می‌کند. این بخش برگرفته از کتاب الملک، رساله‌ای موجز از مجموعه پانصد کتاب است. نکته‌ی شایان توجه در اینجا این است که وی آشکارا اکسیر اعظم که تبدیل فلزات پست به طلا را ممکن می‌گرداند را بر شخصیت امام شیعی منطبق می‌کند. جابر در توصیف اکسیر اعظم می‌گوید: «بدان ای برادر که هنگامی که آب کاملاً با صبغ و روغن مخلوط شود، به سرخی می‌گراید، منعقد می‌شود و به دانه‌ای یاقوت شبیه می‌گردد، هنگامی که به این مرحله رسید و به ماده‌ای تبدیل شد که به سختی می‌شکند؛ به سرعت و در تمام فلزات نفوذ می‌کند، اگر چنین شد، پس آن امام است».[۸۵]

مطمئناً واژهٔ امام در زبان عربی مدلولهای گوناگونی دارد. این واژه می‌تواند به ویژه در معنایی نسبتاً انتزاعی بر یک الگو[۱] یا صورت مثالی[۲] اطلاق می‌شود. با این وجود بخشهای بعدی به خوبی مؤید این است که در اینجا مراد شخص امام است.

---

1. Modèle 2. Archétype

در فحوای کیمیایی این مقایسه به اندازهٔ کافی رساست. اکسیر جوهری است که عناصر آن کاملاً متعادل هستند، مادهٔ آن کاملاً معنوی شده[1] و نه تنها خود فسادناپذیر گشته، بلکه قادر به تبدیل فلزات پست از طریق انتقال نیروی خود به آنهاست. موقعیت امام در میان مردم نیز به همین صورت است. در همین رساله در چند صفحه بعدتر نیز همین ایده مجدداً طرح شده است. جابر در اینجا مجدداً بحث اکسیر و اعجاز آن را مطرح می‌سازد و اظهار می‌کند آن را ساخته و اثرات آن را مشاهده کرده است. وی ادامه می‌دهد:

«به خداوند سوگند، به سرورم [جعفر] سوگند که من این [فرایند] را در هیچیک از کتابهایم جز رساله‌ای خاص به نام کتاب الموازین ذکر نکرده ام. <در آنجا> آن را به گونه‌ای طرح کرده‌ام که هیچکس نتواند به آن دست یابد. هیچ بشری نتواند آن را حدس بزند و کسانیکه موفق به انجام این عملیات شده و از طریق مشاهده با آن آشنا گشته‌اند نتوانند مراد مرا دریابند مگر به واسطهٔ یک سخن، به این ترتیب شاید این افراد که موفق به تحقق مادی اکسیر گشته‌اند آن [اشاره] را بفهمند. سخن من این است: «مگر اینکه خداوند سعادت دیدار امام را نصیب شما گرداند». کسی که موفق به انجام عملیات نشده است هرگز موفق به فهم چیزی که در اینجا از آن سخن می‌گویم نخواهد شد. به حق سرورم جعفر بن محمد الصادق که بهترین سلامها و صلوات بر او باد ـ من این نکته را به وضوح و روشنی بیان کرده‌ام، بی‌هیچگونه رمز و راز یا هیچگونه تعبیر تمثیلی آنچنانکه معمولاً جمیع حکما [کیمیاگران] طرح می‌نمایند و همچنانکه من در تمامی کتابهای دیگر خویش بیان نموده ام. این کار را انجام دادم تا سرورم ـ که سلام بر او باد ـ بداند که به هیچ وجه در بیان علم تنگ نظری یا ابهام گویی به خرج نمی‌دهم. شاید به این ترتیب مرا از پلیدی این دنیا رهایی بخشد»[۸۶].

این بخش از این جهت بسیار جالب است که به سخنی که پیش‌تر از کتاب الملک نقل کردیم وضوح بیشتری می‌بخشد. در واقع در این رساله، امام در

---

1. Spiritualisé

ساحت بشری صرفاً شخصیتی مشابه اکسیر نیست که در اینجا در جهت توضیح مطلب ذکر شده باشد. البته رابطه‌ای تشبیهی برقرار است، اما این ارتباط خود در بطن واقعیت فراروانی[۱] عمیق‌تری قرار دارد: کسی که عملیات را انجام می‌دهد به هدف غایی کیمیا دست پیدا نمی‌کند، اگر صرفاً موفق به انجام عملیاتهای مادی شده باشد. او باید به ادراک خویش بازهم وسعت بیشتری ببخشد. ما در خلال صفحات پیشین ملاحظه کردیم که تحصیل علم کیمیا مستلزم نوعی اشراق و نوعی وحی است.(۸۷) این نکته در اینجا به شیوه‌ای غیر منتظره به گونه ایکه فقط برای شیعیان قابل درک است نوشته شده است. موضوع عبارت است از رؤیت امام. می‌دانیم که در تشیع، امام صرفاً رهبر مشروع مذهبی – سیاسی امت نیست، بلکه در یک معنای عرفانی تر، مرشد معنوی و هادی روحانی[۲] هر مومنی است که فرد مومن میتواند حتی در صورت عدم حضور وی در عالم مادی با او ارتباط داشته باشد. در نتیجه، ملاقات امام برای یک مسلمان شیعه تبدیل می‌شود به تجربهٔ نیل به سطح وجودی بالاتر، حتی شناخت نفس خویش(۸۸). و اما اکنون به متون خود باز گردیم.

جابر در یکی از بخشهایی که صریحاً مبحث امام‌شناسی را طرح می‌نماید، از امام به مثابهٔ تشخص و تفرد[۳] صادر اول[۴]، واسطهٔ کیهانی میان وحدت ذات الوهی و کثرت عالم مخلوق، سخن میگوید. بنابراین، این موجود در آن واحد هم دارای ماهیت لاهوتی است و هم ناسوتی. جابر می‌نویسد:(۸۹) «او شخص لاهوتی ـ ناسوتی است که مثل هیچیک از این دو نیست». وی بلافاصله ادامه می‌دهد: «زیرا آب و آتش هر دو لاهوتی و ناسوتی هستند». در واقع این دو عنصر کیمیایی بیش از هر عنصر دیگری حامل «روح» هستند، یعنی حامل این نیروی کیهانی که در تمام عالم سریان دارد و مایه حیات و نیز عامل تمامی

1. Anapsychique

۲. این عبارت را برای ترجمهٔ psychopompe انتخاب کرده‌ایم که در اصل عبارت است از شخصی که در جهان آخرت روح مردگان را هدایت می‌کند. اما در اینجا منظور هدایت مؤمنان در همین دنیاست از طریق امامی که حتی در قید حیات نیست.

3. Individuation 4. Premier Emané

تبدیلات است. از طریق عملیات اعمال شده بر روی آب و آتش، تطهیر تدریجی آنها و تقویت «روح» در آنهاست که اکسیر حاصل می‌گردد. در حالیکه دو عنصر دیگر یعنی هوا و خاک صرفاً نقشی فرعی دارند[۹۰]. آنها نه صرفاً لطیف و نه منحصراً مادی هستند. بلکه طبیعت آنها دقیقاً این است که دارای طبیعتی میانه باشند. به همین صورت، با اینکه امام دارای قالب بشری است، اما نمی‌توان وی را انسانی عادی تلقی نمود. اگر از جنبهٔ ناسوتی بنگریم، امام نمایندهٔ حالت اوج و کمال است. جابر در کتاب الموازین الصغیر[۹۱] متذکر می‌شود که شرایط زمان و مکان به هر موجودی شکل می‌دهد و بر خصوصیات آن اثر تعیین‌کننده‌ای می‌گذارد: «هنگامی که مکان شکل‌گیری یک موجود با زمان دقیق [تولید آن] هماهنگ باشد ترکیب حاصل هم در نباتات و هم در احجار فسادناپذیر خواهد بود. در عالم حیوانی، ائمه متق (سادة الابرار) به وجود خواهند آمد»[۹۲].

این موضوع حقیقت دارد که دیدگاه جابر مبنی بر تلقی از ائمه به عنوان موجوداتی حاصل از عالم لاهوت، او را صرفاً از یک شیعه با صبغه‌ای نسبتاً «غالیانه» متمایز می‌کند. اما همچنانکه ملاحظه کردیم وی امام را همچنین به عنوان یک منجی، یک رهایی بخش از «پلیدی این عالم»[۹۳] تلقی می‌کند. این مساله ما را به نکته‌ای کمتر وضوح یافته اما اساسی در اندیشه جابر رهنمون می‌شود: دیدگاه وی پیرامون تناسخ نفس[۱]. همچنانکه می‌دانیم شمار زیادی از اهل غلو به آموزه‌های تناسخ‌گرا[۲] پیوسته بودند. اما تاجایی که می‌توان دانست، این آموزه‌ها بسیار متنوع بوده و به هیچ وجه نمی‌توان از یک دیدگاه مشترک در میان جریانهای غالیانه سخن گفت[۹۴]. ما قصد نداریم در وهلهٔ اول به اظهارات بدعتگزاران مطرح سده‌های نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم

---

۱. transmigration des âmes این واژه و نیز عبارت réincarnation با وجود آنکه در معنای دقیق خود اندکی تفاوت دارند معمولا به صورت معادل بکار می‌روند برای آنچه که ما در فارسی با واژه‌های تناسخ، باز آیی و تکریر مشخص کرده‌ایم. تناسخ در یک قوس نزولی را با مسخ یا «بازآیی فرودی» و تناسخ در یک قوس صعودی را با واژه «بازآیی فرازی» نشان داده‌ایم.

2. *Doctrines réincarnationnistes*

هجری)، ام الکتاب، کتاب الهفت و الاظلّه یا متون نصیریه احاله دهیم. زیرا ما را <از موضوع بحث‌مان> بسیار دور خواهد کرد. ما سعی می‌کنیم صرفاً جوانب معتقدات مولفین مجموعه جابری را در مورد این مساله مطرح نمائیم.

متن اصلی در این‌جا کتاب الاشتمال است که ما بخشی از آن را از طریق نقل‌های طغرایی در کتاب مفاتیح الرحمه جمع‌آوری کرده‌ایم. بعلاوه، اظهارات وی از طریق نکات و مطالبی که در مواضع متعدد در سرتاسر مجموعه به چشم می‌خورد، بررسی و تکمیل شده‌اند. به طور خلاصه جابر اظهار می‌کند که نفوس بشری که بی‌تردید منشایی ملکوتی دارند هبوط کرده‌اند و در گرداب «مزاج» که عالم کون و فساد است، گرفتار گشته‌اند. وی از چرایی و چگونگی این هبوط سخنی به میان نمی‌آورد. اما بنظر می‌رسد که آن را بیشتر یک ضرورت، یک قاموس کیهانی [1] می‌داند. نفوس فردی که به این ترتیب در این دنیا هجران گزیده‌اند، باید جهت تطهیر از آلودگی و جهل خویش به دفعات تناسخ یابند.(۹۶) اگر آنها عمری توام با خطا و گناه را سپری کنند، آیا ممکن است در یک هیأت حیوانی یا موجود غیر بشری دیگری حلول نمایند؟ جابر این نکته را تائید و بر ضرورت طی کردن مسخ و رسخ(۹۷) برای برخی از نفوس تاکید می‌نماید. با این‌حال جابر در مورد وجه مقابل آن، وجه مثبت و صعودی آن، یعنی «نظریهٔ اهل استحقاق»(۹۸) تطویل به خرج می‌دهد. طبق این نظر، هر نفس باید همان هیأتی را باز یابد که قبل از هبوط داشته است. بنابراین باید پیوسته انتقال یا تکریر یابد تا به حدی از طهارت دست یابد که به مرتبهٔ آغازین در سلسله مراتب باطنی شیعی که جابر از آن سخن می‌گوید نایل گردد. پس از رسیدن به این مرحله باید تغییر شکل (تکریر، انتقال)های متعدی را پشت سر بگذارد. اما این تبدیل‌ها و تغییرات بر طبق نظام سلسله مراتبی فوق به صورت صعودی صورت می‌گیرد. نفس دیگر نخواهد توانست سیر قهقرایی را طی کند و دیگر تکریر (تناسخ)[2] را نخواهد پیمود. او تا نیل به مرتبهٔ سازگاری نهایی با سرشت اولیهٔ خویش ترقی خواهد نمود.

1. Loi cosmique　　2. Métemsomatoses

و در مرتبهٔ این نخستین رهایی است که نقش امام دخیل می‌گردد. جابر در کتاب البیان[۹۹] خویش هشدار می‌دهد: «ای برادر این را درک نما تا دیگر مجبور نباشی بازآیی‌ها (تکریرها)ی[1] جدیدی را متحمل گردی. زیرا کسی که به راستی این شخص شریف (امام) را آنگونه که شایسته است بشناسد و سعادت مشاهدهٔ وی و عمل به اوامر و نواهی او را پیدا کند، چنین فردی دیگر دچار هیچگونه بازآیی (تکریری) نخواهد شد».

ملاحظه می‌کنیم که نقش تناسخ نفوس در دیدگاه جابر هم محدود است — و تنها مربوط به لحظه‌ای از وجود نفس، بین «قوس نزول» و «قوس صعود» آن — و هم تعیین کننده است، زیرا دقیقاً در طی همین لحظه است که فرد سرنوشت خویش را تعیین می‌کند. یک نفس ظلمانی که مستحق مسخی جدید است امام را باز نخواهد شناخت، حتی اگر مجال ملاقات شخص امام به وی عطاء شود[۱۰۰]. با این حال جابر هیچ جا سخن از مسخ مطلق این نفوس به میان نمی‌آورد، بلکه همچنانکه مواد شیمیایی ناخالص نیازمند تکلیسهای متعدد هستند، این نفوس نیز باید متحمل کیفرهای سخت گردند تا از ظلماتی که سرشت آنها را آلوده ساخته رهایی یابند[۱۰۱].

از سوی دیگر لازم به یادآوری است که جابر عقاید خود پیرامون تناسخ را بر اسلوب یک بحث کیمیایی مطرح می‌کند. واژگان غالباً مشترک هستند: تکریر ـ تناسخ مجدد[2] ـ در واقع به معنای انجام دوباره و تکرار[3] عملیات در کیمیاست؛ مثلاً تکرار یک تقطیر به منظور خالص نمودن یک ماده تا منتهای درجه خلوص آن. فرآیندها نیز مشابه هستند. به این ترتیب معنوی‌سازی[4] و تطهیر[5] تدریجی ماده کثیف[6] و ناخالص ظاهراً به وضوح از روند چرخهٔ تناسخ تبعیت می‌نماید، تا جایی که طغرایی پیرامون نقل قول خود از کتاب الاشتمال جابر توصیه‌های محتاطانه‌ای عرضه می‌کند[۱۰۲] و از خواننده می‌خواهد که این متون را در یک معنای صرفاً کیمیایی مورد بررسی قرار دهد و در سطح

---

1. Réincarnation 2. Nouvelle réincarnation 3. Réitération
4. Spiritualisation 5. Mondification 6. Matière dense

معنای ظاهری آن که به لحاظ عقیدتی کفرآمیز است و طغرایی به طور گذرا جابر را از آن تبرئه می‌کند توقف ننماید. موضوع احتمالاً عبارت است از بیان دوبارهٔ اسرار کیمیا به کمک عبارات نمادین مستور.

به‌علاوه، نقش نجات بخشی امام در اینجا اندکی وضوح بیشتری می‌یابد. مومن به لطف تعلیم امام و دعای وی می‌تواند به مرحلهٔ صعودی تحول خویش دست یابد و دیگر لازم نیست از ابتلا به تناسخهای نزولی هراسی داشته باشد. اما امام‌شناسی جابر بسیار پیچیده‌تر از چیزی است که آخرین نقل قول از کتاب البیان به ذهن متبادر می‌سازد. زیرا نقش امام طبق مجموعه جابری فقط به وسیله یک شخص ایفاء نمی‌شود. این نقش در یک مجموعه ملکوتی[1] مرکب از ۵۵ شخص (اشخاص ملکوتی) متکثر می‌گردد که هر یک از آنها نمایندهٔ یکی از وجوه تعلیم و کار نجات بخشی[2] برای انسان است. ما در این‌جا به نکته‌ای نزدیک می‌شویم که جابر خود اهمیت آن را آشکار ساخته[۱۰۳] و می‌گوید متون بسیاری را به آن اختصاص داده است[۱۰۴]: تعریف این محدودهٔ واسط که هم مربوط به عالم ملکوت و عالم روحانی است، هم مربوط به سرشت و طبیعت بشر هجرت گزیده در قلمرو «کون و فساد» است.

<در ادامه> عقاید اساسی جابر را در این باره نقل می‌کنیم.

وی در کتاب البحث[۱۰۵] توضیح می‌دهد: «جوهر روحانی مشتمل (...) بر ۳ بخش است که عبارتند از عقل[3]، نفس[4] و اشخاص روحانی[5]. این اشخاص روحانی طبق عقیدهٔ کثیری از مردم کواکب هستند. مردم نظرات متفاوتی

---

۱. plérôme این واژه در سنت‌های مختلف معانی متفاوتی پیدا کرده است. در الهیات مسیحی، در عهد جدید در ارتباط با الوهیت بکار می‌رود و در گنوستیسیم برای نامیدن ملکوت، یعنی قلمرو فرا محسوس معنوی که در آن الوهیت وجود دارد و خود را بالاتر و جدا از عالم محسوس متجلی می‌کند، این واژه به معنای کمال نیز هست. یعنی این عقیده که خداوند به‌طور کامل در مسیح متجلی شده است و از طریق اتحاد با خداوند تمام قدرت، کمال و نیروی خدا در مسیح وجود دارد. همچنین این کلمه بر واسطه فعل الهی در عالم محسوس نیز دلالت می‌کند. هانری کربن این اصطلاح را برای اطلاق بر ۱۴ معصوم (ع) بکار می‌برد. مؤلف این کتاب نیز این واژه را برای اطلاق بر سلسله ۵۵ تایی اشخاص روحانی در نظام نجات‌بخشی جابر به کار می‌گیرد.

2. Salvation 3. Intellect 4. Âme 5. Personnes spirituelles

دربارهٔ آنها دارند. عده‌ای اظهار می‌کنند که آنها از جنس ملائکه هستند. فیثاغورث و فرفریوس بر این باورند که کواکب خود ملائکه و اشخاص <روحانی> هستند. به عقیدهٔ گروهی دیگر آنچه که عنوان «اشخاص روحانی» بر آن اطلاق می‌گردد، خود فلک (اعظم) و تمام چیزهایی است که در آن وجود دارد. این فلک طبیعتی متمایز است که با طبیعت کل عالم کون[1] تفاوت دارد، همانگونه که از «پنجمین طبیعت» نسبت به عناصر چهارگانهٔ این عالم یعنی آب، آتش، هوا و خاک سخن میگوئیم. گروهی طبیعت را در دسته‌های پیشین یعنی در ادامهٔ عقل و نفس داخل کرده‌اند و معتقدند که [این سه] اشخاص هستند. گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که این اشخاص افراد بشری یعنی ائمه (ص) و انبیاء (ص) هستند، این چیزی است که تمامی هواخواهان هر یک از دیدگاههای دیگر نیز کاملاً به آن معتقدند. گروهی دیگر نیز اشخاص روحانی را ذواتی لطیف می‌دانند که از طریق حواس نمی‌توان آنها را درک کرد زیرا فاقد جسم و رنگ هستند و از نور پرتلألو تشکیل شده‌اند. وجود آنها می‌تواند متحد گردد و به چیزی واحد تبدیل شود یا متکثر گردد و طبق میل خود به «اشخاص» (متعددی) مبدل شود. عده‌ای اظهار می‌دارند که اشخاص <روحانی> عبارتند از افکار و تعالیم صحیح برهانی، خواه در عقل به مثابهٔ اولیات باشد یا ثوانی عقلی باشد که از طریق استدلال کامل مستقیم یا غیر مستقیم قابل استنباط باشد. به همین جهت است که می‌گویند: «به همین دلیل گفته می‌شود علم [مربوط به این اشخاص] روحانی، لاهوتی است و نیز عباراتی دیگر بر همین منوال بیان می‌گردد».

جابر ادامه می‌دهد: «هیچ چیز برای انسان جهت فهم این فصل خاص، مفیدتر از اقامهٔ دلیل در معرفت این «اشخاص» نیست. دانستن اینکه آیا آنها واقعاً وجود دارند؟ وکه هستند؟ زیرا این مطلب اساس تمامی علوم دیگر است. یا اینکه آنها وجود ندارند و (علم مربوط به آنها) دانشی بیهوده است که در زمرهٔ افسانه‌ها و خرافات نظیر فال، زجر[2] و حکایات مربوط به اجنه، عنقای

1. Le monde de génération

۲. زجر: ornithomancie عبارت است از طالع بینی به کمک پرواز یا آواز پرندگان.

مغرب [۱۰۶]، انسان پرنده و نظایر آن قرار دارد.»

جابر این تطویل در بر شمردن دیدگاههای مکاتب مختلف را بـا دغـدغهٔ عرضهٔ اطلاعات بی‌پایه و بی‌دلیل انجام نداده است. در حقیقت، همچنانکه ادامه متن نشان می‌دهد، هر یک از دیدگاههایی که وی مطرح می‌کند بـیانگر یک وجه از بینش خود اوست که برحسب شیوه‌ای که قبلاً متذکر شدیم[۱۰۷] آن را از قول قدما و مکاتب مختلف بیان می‌نماید. اینکه وی در ادامهٔ این بخش اظهار می‌دارد که تمامی این دیدگاهها نادرست و خطاست صرفاً به این دلیل است که آنها به مثابهٔ دیدگاههای جزیی و ناقص تمام حقیقت را بیان نمی‌کنند. این نکته را که «اشخاص» انبیاء و ائمه (ع) هستند تمامی اهل باطن بی‌درنگ پذیرفته‌اند. و خود جابر سپس بیان می‌کند که این اشخاص دقیقاً کواکب هستند[۱۰۸] و از این سخن حمایت می‌نماید. او همچنین تعریف فلک اعظم به عنوان یک شخص را می‌پذیرد هر چند نقش آن در «ادارهٔ» کیهان با نقش کواکب فرق دارد[۱۰۹].

بعلاوه این آمیختگی کامل عناصر نجوم در نظام امام‌شناسی جابر شایان ذکر است. خود تعداد ۵۵ مرتبه در سلسله مراتب بـاطنی مجـموعه جـابری، همچنانکه کراوس دریافته بود و خود مجموعه نیز القاء می‌کند،[۱۱۰] متعلق به (حوزه) نجوم است. این عدد مطابق با تعداد کـلی افـلاک سماوی در تـاملات نظری یونان باستان است. زنجیرهٔ نظام مندی که اندیشهٔ اختربینی را با عرفان باطنی جابر پیوند می‌دهد و ما برخی از نتایج آن را در صفحات آتی ملاحظه خواهیم کرد نشان‌دهندهٔ هدف علمی دقیق اثری است که سعی می‌کند معنویت خویش را از باورها و خرافات عامیانه متمایز نماید.

جابر همچنین سلسله مراتب ۵۵ تایی اشخاص را با یک مجموعه ملکوتی که آن را به اختصار برایمان شرح می‌دهد شبیه‌سازی می‌نماید. به این ترتیب باز هم در کتاب البـحث[۱۱۱] کمال لاهوتی طبیعت بشری را خاطرنشان می‌سازد. آنگاه چنین شرح می‌دهد: «حیوانات ذی‌شعور به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنهایی که دارای صورت[1] و ماده[2] هستند مـثل انسـان و آنهـایی کـه واجـد

1. Forme 2. Matière

صورت اما فاقد ماده‌اند. نظیر آنچه ما آن را موجودات روحانی، اشخاص عالی[1] و امثال آن می‌نامیم. این گروه اخیر طبق نظر اهل شرع با ملائکه و به عقیده قدما با کواکب و بنابر رای گروهی دیگر با نفوس غیر قابل درک به وسیلهٔ حواس مطابقت دارد. این ذوات زنده[2] بر دو گونه‌اند: عاقل و غیر عاقل. گروه عاقل همانطوری که گفتیم عبارتند از ملائکه و دستهٔ فاقد عقل عبارت است از اجنه».

آمیختگی و پیوند بین فرشته‌شناسی و داده‌های اخترشناختی یقیناً فقط خاص مجموعهٔ جابری نیست. بلکه، برعکس یکی از رایج‌ترین عقاید از عصر باستان تاکنون است که مورد پذیرش شمار زیادی از متفکرین مسلمان، فلاسفه و متالهین به ویژه اسماعیلیان قرار گرفته است. جابر یقیناً بر این موضوع واقف است: «در واقع کواکب که در نظر فلاسفه [یونانی] خدایان [الهه] بوده‌اند برای ما ملائکه هستند که جامع جمیع اوصاف از فضایل، کمالات و جاودانگی‌اند. زیرا به جهت بسیط بودن و فقدان ترکیب در جوهرهایشان مرگ در آنها راهی ندارد».[۱۱۲] پس از بیان این موضوع نکته‌ای که اکنون باید متوجه آن گردیم این است: اتصال میان امام‌شناسی مجموعهٔ <جابری> و این بینش اساساً فلسفی.

در حقیقت، مجموعهٔ این اشخاص در قالب هیأت بشری که کمال یافته‌ترین صور مخلوق است بر روی زمین ظاهر می‌شوند. «این ۵۵ نور خاصه صورت بشری به خود می‌گیرند. زیرا انسان حیوانی است که از کاملترین استعدادها برخوردار است. در واقع، انسان تنها حیوانی است که قادر به تعقل و تفکر است»[۱۱۳]. یقیناً واضح‌ترین و کاملترین این تجلی‌ها ائمه (ع)، انبیاء (ص) و اولیاء هستند. اما ساختارهای تجلی ایشان که بر ۵۵ کیفیت منقسم است بسیار پیچیده می‌باشد. فهرست کامل آنها در کتاب البیان عرضه شده است.[۱۱۴]

اسامی این ۵۵ شخص که موضوع بحث ماست به قرار زیر است:

---

1. Entités élevées
2. Entités vivantes

۱ـ نبی ۲ـ امام ۳ـ حجاب ۴ـ بسیط ۵ـ سابق ۶ـ تالی ۷ـ اساس ۸ـ عمد ۹ـ حامل ۱۰ـ خازن ۱۱ـ انسان اکبر ۱۲ـ انسان اصغر ۱۳ـ زاهد ۱۴ـ مومن اول ۱۵ـ مومن ممتحن ۱۶ـ سائح ۱۷ـ کوکب ۱۸ـ کروب ۱۹ـ باب ۲۰ـ یتیم ۲۱ـ عالم ۲۲ـ فقیه ـ ۲۳ـ ناطق ۲۴ـ صامت ۲۵ـ نجیب ۲۶ـ مرتفع ۲۷ـ نقیب ۲۸ـ حاجب ۲۹ـ دافع ۳۰ـ فیلسوف ۳۱ـ تلمیذ ۳۲ـ عَلَم ۳۳ـ مَلَک ۳۴ـ جزیره ۳۵ـ کاتم ۳۶ـ معلن ۳۷ـ واهب ۳۸ـ مقام ۳۹ـ مشاهد ۴۰ـ خطیب ۴۱ـ حجت ۴۲ـ واسطه ۴۳ـ ملقن ۴۴ـ نائب ۴۵ـ خلف ۴۶ـ دیران ۴۷ـ مؤقن ۴۸ـ کمین ۴۹ـ صراط ۵۰ـ رحمت ۵۱ـ خلد ۵۲ـ ناسک ۵۳ـ حیات ۵۴ـ ناهی ۵۵ـ ذوالامر، هنگامی که صاحب امر ظهور کند باید همه این اسامی را داشته باشد زیرا هر یک متعهد به امری است که هیچ فرد دیگری غیر از خودش در آن مشارکت نمی‌کند.»

در انتظار پنجاه و پنجمین شخص ـ که مراد از وی قائم است ـ این سلسله مراتب، علیرغم برتری ظاهری که در مرتبه به نبی اعطاء شده است، حول شخصیت امام سامان‌دهی می‌شود. وی به جهت دانش و کمال خویش از تمام مراتب دیگر ـ که به نوعی جامع تمام آنهاست ـ برتر است. امام در اندیشهٔ جابر بر نبی مقدم است. نبی نهایتاً کاری نمی‌کند مگر آشکار ساختن و تعلیم سّر امام که اولین صادر خداوند[۱۱۵] و راز وحدت اوست. جابر خاطرنشان می‌سازد که متناظراً، هر یک از «مقامات» یک نقش یا یک وجه از رسالت امام را تفصیل می‌دهند. «برخی گفته‌اند تمامی علوم از طریق انبیاء، ائمه، ابواب، حجج و علماء که خداوند سبحانه [از طریق وحی] به ایشان تعلیم داده به ما منتقل شده است. در واقع، علم تمام اشیاء نمی‌تواند به طور کامل به وسیلهٔ یک انسان تحصیل گردد. فقط خداوند عالم مطلق است، کمال علم به تمامی اینها خارج از توان مخلوقات است».[۱۱۶]

کتب الخمسین از نزدیک جوانب موضوع را بررسی کرده است: «قومی می‌گویند [این اشخاص پنجاه‌وپنج‌گانه] که عالم به علم امام هستند [...] ائمه‌اند. اما اهل نظر تمایز قاطعی قائلند: امام بنا به تعریف دارای علمی کامل و عامل به

آن است و سایر اشخاص بر عکس نه عامل به آن هستند و نـه بـه آن حکـم می‌کنند».(۱۱۷) در ادامه مجموعه‌ای از تمایزهای غالباً بسیار مبهم در رابطه بـا نقش و محدودهٔ هر یک از اعضای اصلی سلسله مراتب معنوی ذکر شده است.

با اینحال، مجـموعهٔ این اظهارات هنگامی روشن می‌گردد که آنهـا را بـا سایر بخشهای مجموعهٔ جابری مقایسه نمائیم که در آنها تصریح شده است که این اشخاص افرادی متمایز یا مجزا نیستند. از یک سو، مجموعهٔ ملکوتی فی نفسه یک واحد را تشکیل می‌دهد: «این ۵۵ شخص در ذات[1] خویش واحدند اما در اشخاص[2] خود بر حسب مراتب متفاوت و متکثرند. هر یک از آنان دیگری را می‌شناسد، نه در مقام بلکه در ذات. در حقیقت، ذات فی الواقع واحد است. زیرا یک ذات با معرفتی عمیق است، در حـالیکه سطح تـعلیات الهـی بـر حسب اشخاص و مراتب متفاوت است. مرتبهٔ بـاب در واقـع بـا مـرتبهٔ امـام یکـی نیست...»(۱۱۸) اما موضوع فراتر از این است. هر «شخص»، واحد، می‌توانـد خود متکثر گردد همانطور که یکی از دیدگاههایی که پیش‌ذکر کردیم این نکته را تائید می‌کند.(۱۱۹) این وحدت -کثرت در زمان ظاهر می‌گردد. بدین ترتیب نبی (یا امام و غیره...) که در طول تاریخ ظاهر شده است، تعلیم و فعالیتی دارد که خاص اوست در عین حالی که در سطحی دیگر با انبیاء (یا ائمه...) دیگر برابر (مساوی) است.(۱۲۰) اما این اتفاق ممکـن است در مکـان نـیز رخ دهـد. یک «شخص» واحد می‌توانـد در آن واحـد در قـالب صـورتهای مخـتلفی ظـاهر گردد»(۱۲۱). این دیدگاه همچنانکه خواهیم دیـد پـیامدهای مـهمی در نحـوهٔ نگرش جابر پیرامون جانشینی ائمه دارد.

یقیناً ایـن آمـوزهٔ مـعرفت بـاطنی مـا را از شرحـهای فـلسفی در بـاب فرشته‌شناسی دور می‌کند. برعکس بسیار مشابه دیگر نظرپردازیهایی است که در آن زمان در محافل اهل غلو در خاور نزدیک و به ویژه در عراق رایج بوده

---

1. Essence

۲. individuation: به معنای تفرد و تشخّص است. اینجا نویسنده آن را به‌عنوان معادلی برای اصطلاح اشخاص در متن جابر به کار برده است.

است[۱۲۲] و ما عموماً به واسطه گزارشهای مختصری که در آثار بدعتگزاران موجود است و جابر با تفضیل بیشتری آن را بیان می‌کند، با آنها آشنا هستیم.

بنابراین عدد ۵۵ اساساً عددی نمادین است، به ویژه هنگامی که موضوع عبارت است از ظهورهای این «اشخاص» ـ که تعدادشان بیشمار است ـ در عالم محسوس. تمایز میان هر یک از مراتب همچنانکه مشاهده کردیم برحسب مقام هر یک در معرفت علم الوهی توجیه می‌گردد. اما فایدهٔ هر یک از آنها در وهلهٔ اول عرضهٔ تعلیم و هدایتی متناسب با ادراک بشری است که خود از تنوع زیادی برخوردار است. جابر به دفعات نقش سلسلهٔ باطنی را با عناصر نحوی مقایسه می‌کند. همانطوری که اسم دارای ویژگیهای خاصی متمایز از ویژگیهای فعل است و همین موضوع ایجاد یک معنا را ممکن می‌کند، به همین ترتیب پیوستگی و ارتباط میان نقش‌های اشخاص <روحانی> با یکدیگر ضرورتی در نظام عالم[۱۲۳] است که نجات نفوس هجرت گزیده در عالم کثیف و تار تحت‌القمر را، که جایگاه جهل و گمراهی است، میسر می‌گرداند.

رسالت ذوات روحانی ظهور یافته در این عالم محسوس چیست؟ ما این نکته را پیش‌تر متذکر شده بودیم: رسالت آنان عبارتست از ایفای نقش منجی و «مبدّل»[۱] امام/اکسیر که در واقع بر عهدهٔ مجموعهٔ ۵۵ شخص قرار دارد. آنها در دو موقعیت وارد عمل می‌شوند:

ــ در وهلهٔ اول، سعی می‌کنند نفوس بشری هبوط یافته و مبتلا به تناسخ‌های نزولی را هدایت و کمک نمایند تا آنان را به مقام ورود به مجموعه ملکوتی برسانند که پس از آن، این نفس‌ها فقط هستی‌هایی صعودی در جهت ترقی در مقامات مختلف سلسله را طی خواهند نمود. دقیقاً همین گذر است که موضوع کتاب الخلیل[۱۲۴] را تشکیل می‌دهد. خلیل یکی از هواداران امام و مخلص و محب وی است. اما او را باز نمی‌شناسد مگر تحت هیات ظاهری‌اش و هنوز فاقد ظرفیت دریافت تعلیمات است. به همین جهت قابلیت برعهده گرفتن نقشی مذهبی را نیز ندارد. جابر شرح می‌دهد که «در طول اقامتش در دنیا

---

1. Transmutateur

وضعیتش چنین است و بر همین منوال خواهد بود تا اینکه گره اولین حرف ظلمانی اش گشوده شود. این اتفاق در هنگام مرگ جسمانی اش رخ می‌دهد، آن گاه که تمامی وظائفش را انجام داده باشد. در این وقت به نجات نزدیک می‌شود درحالیکه در اثر تهذیب و تعلیمی که دریافته مُصفا گشته و آمادهٔ دریافت آثار و افعال اشخاص است. پس به دور دوم وجود خویش و به درجهٔ ندیم، و نه درجه‌ای دیگر، می‌رسد. زیرا ندیم «شخصی» است که در حقیقت بیشترین شباهت و قرابت را با او دارد» (۱۲۵).

نظریه کتاب الخلیل به این صورت است: اگر چه محرک تعالی معنوی یک نفس عشق آن به امام است اما مددی که به آن نفس دقیقاً متناسب با میزان ظرفیت و فهم وی امکان می‌دهد که به مرتبه‌ای که مناسب اوست ترقی کند، از مجموعهٔ «اشخاص» یا به هر صورت از تعدادی از آنها می‌رسد. «گذر» پس از مرگ واقع می‌شود. اما دقیقاً بستگی به ترقی های آن در حیات پیشین دارد.

در جایی دیگر، در کتاب الاشتمال جابر تصریح می‌کند که نقش استاد در کیمیا هدایت شاگرد در «جریان زیارت معرفت» و آماده کردن وی برای «مشاهدهٔ اشخاص و صحبت با آنهاست حتی اگر به لحاظ جسمانی در پیش او حضور نداشته باشند» (وان غابوا عنک) (۱۲۶). این جملهٔ آخر به نظر ما به اندازهٔ کافی گویاست. اشخاص <روحانی> ذواتی ملکوتی هستند که در عالم مادی حضور دارند تا رسالت خود را در آن به انجام رسانند. با این وجود یک انسان می‌تواند با آنان ارتباط برقرار کند، حتی بدون اینکه ملاقاتی در حصار مکان صورت گیرد. این دیدگاه به نظر ما کمتر به غیبت امام ـ چنانکه در اعتقاد شیعیان اثنی‌عشری وجود دارد ـ یا به این عقیده که استاد نماینده خودِ تعلیم دهندگانِ ملکوتی است، اشاره دارد. بلکه مراد وی بیشتر تجارب تعلیم و رمزآموزی در «جایگاههای» عالم مثال است که تاریخ عرفان و حکمت اسلامی نمونه‌های فراوانی از آن را برای ما فراهم آورده است. (۱۲۷) چنین تفسیری کاملاً با آنچه از کیمیای باستان و نیز کیمیای اسلامی می‌دانیم هماهنگی دارد که در آن چشمگیرترین تعلیم‌ها و رمزآموزی‌ها را ایزیس،

هرمس یا یک فرشته در خلال یک واقعه یا یک رویا به جوینده عرضه می‌کنند.

نفس بشری پس از رهایی از زنجیرهٔ بازآئی‌های مکرر، در درون مجموعه ملکوتی پذیرفته می‌شود. امّا با این حال مسیر او پایان نیافته است زیرا باید باز هم در معرفت باطنی ترقی نماید، خود را تزکیه کند و عروج خویش را تا تحقق و تکامل نهایی ادامه دهد. این نفس علیرغم تبدیل شدن به شخص روحانی به حیات خویش تحت هیات انسانی ادامه خواهد داد. جابر می نویسد: «هر کس قائم به حق و ناطق به آن باشد، شخص روحانی است، به ویژه اگر به واسطه ذات و استعداد فطری خود در راه علم گام برداشته باشد»[۱۲۸].

ـ در اینجا دومین رسالتی که بر عهدهٔ «اشخاص روحانی» است دخیل می‌گردد: کمک به دیگر اعضای مجموعه ملکوتی که در مرتبهٔ پست‌تر از آنها قرار دارند در جهت تزکیهٔ بیشتر و آگاهی، تا اینکه آنها نیز به تدریج به مقالات بالاتر از مرتبهٔ فعلی خویش نائل گردند.[۱۲۹] «تزکیهٔ (نفس جزئیهٔ) از ۵۵ راه متمایز صورت می‌گیرد، زیرا این نفس پیوسته از یک مقام به مقام بالاتر ترقی می‌کند. نشانهٔ آن این است که مطلوب غایی هر یک از این ۵۵ شخص یک چیز واحد یعنی قائم است»[۱۳۰]. مجموعهٔ جابری به جهت دغدغه‌اش در اشاعهٔ علم کیمیا در میان تعداد بیشتری از مردم، کمتر به بیان روابط میان اعضای این سلسله مراتب می‌پردازد و به ترسیم جهت نهایی این بازآیی‌های پیاپی نفوس به سوی پایان سفر طولانی شان اکتفا می‌کند: حضور انسان کامل، قائم، که بالاخره اشتیاقها به معرفت و حیات را که تاکنون همچنان فقط به صورت بالقوه در موجود بشری وجود دارد، عملی و محقق خواهد ساخت.

اگر از مجموعه جابری دربارهٔ مبنای فکری فرآیند فوق‌الذکر سوال نمائیم: ائمه از چه چیز نجات می‌بخشند و چگونه یک جویندهٔ شیعه مسلک کیمیا خواهد توانست به سوی این موجود برتر ترقی نماید؟ پاسخ در نهایت به این صورت خواهد بود: لازم است این جوینده خود را از پلیدی این عالم پاک نماید، یعنی در وهلهٔ اول خود را از جهل که اساس تمامی رنج هاست[۱۳۱]، نجات

دهد. در اینجا اصل احتمالاً بیشتر عبارت است از رهاسازی خویش از حجاب ظلماتی که (فرد را) از مشاهدهٔ حقیقت ناب و بی‌پیرایه بازمی‌دارد، تا تحصیل معارف جدید. در واقع شناخت این حقیقت، فی نفسه دشوار نیست.

«به کسی که می‌پرسد چرا علم ائمه (ع) (اهل بیت (ع)) مکتوم است، در حالیکه اینان اصحاب حقیقت هستند؟ [پاسخ می‌دهم] آنان این علم را پنهان نمی‌کنند، حقیقت آشکار (ظاهر) است. فقط جهل و تغافل شماست که شما را از فهم آن باز می‌دارد. وانگهی کتمان آنان از شما برحسب مرتبه [فهم] تان است. برایتان مثالی ذکر می‌کنم: اگر شخصی پول و جواهرات، آهن، مس و انواع سنگهای قیمتی را داشته باشد آیا تمامی چیزهایی راکه ذکر کردیم با هم پنهان و ذخیره می‌کند یا هر یک از آنها را جداگانه ذخیره و اشیاء قیمتی را محفوظ و مصون می‌نماید؟ به همین صورت از آنجاکه مادهٔ و جنس[۱] (ائمه) از نور است آیا اینان آن را با ظلمت و تاریکی در هم می‌آمیزند؟»[(۱۳۲)]

به عبارت دیگر، قدم تعیین‌کننده برای فردی که در علم کیمیا صاحب عنوان[۲] است عبارت است از گذر از ادراک معمولی یعنی خطی[۳] پدیده‌های عالم و متونی که بر وی عرضه می‌شوند به سوی یک قرائت درونی باطنی[۴]. این عبور از مرز جداکنندهٔ ظاهر و باطن است که، همچنانکه ملاحظه کردیم، به خلیل امکان می‌دهد که به اولین درجهٔ مجموعه ملکوتی یعنی ندیم برسد.[(۱۳۳)] پس از گذر ازاین آستانه، همواره این تزکیهٔ نفس است که حصول به مقامی بالاتر را ایجاب می‌کند. بنابراین، نگرش جابر اساساً مبتنی بر محوریت عقل و معرفت باطنی است. عشق خلیل نسبت به امام، اگرچه مشابه عشق یتیم (یکی از بالاترین مراتب سلسله)، است برای نیل مستقیم او به مقام یتیم کافی نیست. زیرا او حقیقتاً امام را نمی‌شناسد جز ظاهر امام چیز دیگری از او نمی‌بیند[(۱۳۴)]. حتی می‌توان گفت در نظر جابر هر انسانی ضرورتاً آن چیزی است که می‌شناسد. این یکی از بنیانهای ضمنی اندیشهٔ اوست. اعضای سلسله مراتب

---

1. Matière 2. Impétrant 3. Linéaire
4. Lecture intérieure ésotérique

باطنی یک (واحد) هستند زیرا همه در علم امام سهیم‌اند. تفاوت آنها ناشی از این امر است که همگی به نحو یکسانی علم امام را درک و فهم نکرده‌اند[۱۳۵].

در این نگرش است که منظور کلام جابر با ابعاد واقعی خود آشکار می‌شود: هدف آن برانگیختن خواننده به درکی بالاتر، و به این طریق کمک به او درجهت محقق ساختن تبدیل خود، یاری او برای تبدیل شدن به یک برادر است. وی این هدف را هم از طریق منطق و هم به وسیلهٔ تناقض گوئیهای خویش دنبال می‌کند. مجموعهٔ جابری پیوسته خواننده را با عناوین «برادرم» ـ اخی ـ یا «برادرمان» مورد خطاب قرار میدهد. آیا این عناوین خطابهای کاملاً معمولی برای مخاطب قرار دادن یک مومن دیگر است یا علامتی دال بر آن است که روی سخن مجموعه جابری با یک جمعیت اخوت سازمان یافته است. به نظر ما از مطالعهٔ متون مشابه چنین برمی‌آید که این نکته حاکی از این هدف نویسندگان <مجموعه> است: هدایت خواننده به همان درکی که خود جابر را تبدیل کرده است[۱۳۶]. جابر می‌نویسد: «پس درک نما آنچه را می‌گویم و برخیز ای خفته، گو اینکه من در کنار تو هستم. اگر این کتابم را بخوانی بخشی از آنچه را به تو آموخته‌ام درخواهی یافت و خواهی گفت «من او هستم» و تو او خواهی شد»[۱۳۷].

این اخوت که تا نوعی این همانی[۱] در میان کیمیاگرانی که از مقامی یکسان در علوم باطنی برخوردارند، پیش می‌رود، در بخشهای متعدد مجموعه مطرح گشته است. جابر اظهار می‌دارد:[۱۳۸] «کسی که جامع علوم موجود در این رساله‌ها است برترین انسانهاست و اگر بعلاوه قبل یا بعد از این کتابها بقیهٔ کتابهای من و آثار فلاسفهٔ قدیم را خوانده باشد، به عقیدهٔ من همچون خود سقراط خواهد شد.» در چند صفحه بعدتر[۱۳۹] به طرز مشابهی نتیجه می‌گیرد: «به حق سرورم [جعفر(ع)] اگر به کتاب المزاج دست پیدا کنی گواهی می‌دهم که در اثر آن بلیناس زمان خود می‌شوی». در کتاب الحاصل هنگامیکه از یکی از مهمترین اساتید خود در کیمیا یعنی حربی الحمیری معمّر یاد می‌کند،

1. Identification

خاطرنشان می‌سازد: «ای خواننده، اگر کتاب من معروف به کتاب التصریف را بخوانی بر فضل این استاد و فضل خودت آگاه می‌گردی. به خدا سوگند، بدان که تو خود او هستی».(۱۴۰) آیا اینها صرفاً خطابهایی دوستانه[1] است جهت ترغیب خوانندهٔ خسته از پیچ و خم‌های مبهم مجموعهٔ جابری؟ ما فکر می‌کنیم که چنین عباراتی هدف عمیق‌تری را دنبال می‌کنند: به فلان استاد یا صورت مثالی مهم تبدیل شدن هدفی است که کاملاً در بینش مبتنی بر عروج تدریجی نفس از مراتب مختلف سلسله مراتب باطنی می‌گنجد. مگر اوج و کمال تجربهٔ کیمیایی دستیابی به خود دانش ائمه (ع) نیست؟ بعلاوه جابر خود مدعی است که واجد هر دو منزلت است. در آغاز کتاب الماجد، خطاب به خواننده اظهار می‌دارد: «و اگر بر تو تمامی آنچه را که در اغراض استادمان جعفر (ع) وجود دارد، آشکار می‌کردم (...) تا اینکه همچون جابر بن حیان گردی، پس هنگامیکه مثل او شوی دیگر نیازی نداری که آنها را بر تو برملا سازند همچنانکه او از آن مستغنی است. این را بدان»(۱۴۱).

در نتیجه، این آشنایی جابر با آموزش سری امام به وی مرتبه‌ای بسیاری عالی در سلسله مراتب عرفانی عطا می‌کند، مرتبه‌ای که اساساً یک جویندهٔ کیمیاگر نیز می‌تواند به آن نائل گردد. این تعاین با شخص امام در اثر معرفت در قالب یک حکایت بیان شده که در کتاب الاخراج ما فی القوه الی الفعل نقل شده است.(۱۴۲) در پی یک تعلیم خصوصی از سوی امام جعفر <صادق (ع)>، جابر تعریف می‌کند: «در مقابل او به سجده افتادم، آنگاه وی فرمود: اگر بر من سجده کردی بدان که از سعادتمندان خواهی بود. اجدادت پیش از این در مقابل من سجده کرده‌اند. امّا ای جابر، با سجده بر من در حقیقت در مقابل خودت سجده کرده‌ای، به خداوند سوگند، شأن تو برتر از آن است [که در مقابل کسی جز خودت سجده کنی] اما من سجده کردم پس فرمود: ای جابر، به خدا سوگند، تو نیازی به این کارها نداری. من گفتم: حق با شماست مولای من. فرمود: من بر آنچه تو می‌خواهی آگاهی دارم و تو نسبت به

---

1. Antonomase

آنچه می‌خواهم آگاه هستی. پس به آنچه می‌خواهی عمل کن».

اینک به اساسی ترین نکتهٔ معرفت باطنی جابر رسیده‌ایم. تبدیل طولانی مدت جوینده در خلال بازآئی‌های پی در پی (تکریر)، آشنایی تدریجی با اسرار علم امام که به وسیلهٔ اعضای سلسله مراتبی متشکل از ۵۵ شخص روحانی ترویج می‌یابد، در این همانی جوینده با ذات (و نمی‌گوئیم شخص) امام به اوج خود می‌رسد. در این‌جا به نمادگرایی امام / اکسیر که پیش‌تر طرح نموده بودیم می‌رسیم. همانگونه که این بذر طلا، یعنی اکسیر، فلزاتی راکه اکسیر را در آنها فرا می‌افکنند به طلا تبدیل می‌کند، به همان صورت، امام خالص‌ترین افرادی راکه توانسته‌اند استحقاق و شایستگی داشتن رابطهٔ خصوصی با وی را از خود بروز دهند، جذب طبیعت و نور خویش می‌گرداند.

این مرحلهٔ نهایی عروج نفوس، این جایگاه معرفت که در آن کیمیاگر به آستانهٔ سّر ژرف امام می‌رسد، طبیعی بود که جابر به این مرحله اشاره‌ای هر چند غیر صریح و گذرا داشته باشد، به ویژه اینکه هر خواننده‌ای لزوماً قادر به فهم آن نبود. در اندیشهٔ بسیاری از شیعیان، دستیابی به معرفت امام و تبدیل شدن به امام، برای موارد زیر قابل تصور بود: کسانیکه به واسطهٔ تعلق به خود خاندان <امام> علی (ع) هم از نور امام که از پدر به پسر منتقل می‌شد بهره‌مند بودند و هم از یک تعلیم کامل و متعالی برخوردار بودند، یا برای برخی از رجال که به بالاترین مدارج در رمزآموزی رسیده‌اند. اما چیزی که جابر بر آن تأکید می‌کند این است که این مرتبه از معرفت ـ و بنابراین، این کیفیت وجودی ـ می‌تواند برای هر جوینده‌ای که واجد شرایطی باشد که پیش‌تر ذکر کردیم[۱۴۳] یعنی طهارت روح و انتخاب الهی، حاصل گردد. در آغاز باید بگوئیم که این دانش و این منزلت به هیچ وجه صرفاً خاص افراد خاندان علوی (ع) نیست. جابر به این ترتیب، نقل می‌کند[۱۴۴] که در جریان یک گفتگو «[امام جعفر صادق (ع)] فرمود: هیچکس به فهم این علوم نایل نمی‌شود مگر اینکه از ما باشد. تصور کردم مراد امام از این سخن بنی هاشم، اولاد علی (ع) است. او به من فرمود: افرادی هستند که با ما خویشاوندی جسمانی ندارند. اما به واسطهٔ

ایمان، خلوص و تقوای خویش در نزد خداوند شایستگی بیشتری [برای دستیابی به این علم] دارند». این سخن مشابه دیگر اظهارات موجود در مجموعهٔ جابری است دال بر اینکه مقام و مرتبهٔ «شخص روحانی» فقط مختص انبیا (ع) نیست (۱۴۵) و در واقع به واسطهٔ دانش است که می‌توان امام شد (۱۴۶).

این شخصیت برجستهٔ رمز آشنا، دوست صمیمی امام و به عبارتی همتای وی، در مجموعه جابری، با عناوین یتیم و ماجد نامیده شده است. ماجد یکی ازبالاترین مراتب اشخاص روحانی در مجموعه ملکوتی است. جابر در کتاب الخلیل (۱۴۷) توضیح می‌دهد «پیش از این خصوصیات ویژهٔ یتیم را برشمردیم و در آن هنگام گفتیم که یتیم تعلیم خویش را از امام دریافت می‌کند و به جهت اینکه همچون خود فرزند امام است، نائب و جانشین وی پس از [وفات؟] اوست». این سخن کمتر جایی برای ابهام باقی می‌گذارد: یتیم که تعلیم و رمزآموزی خویش را مستقیماً از امام دریافت کرده است، به چنان مقامی در معرفت باطنی می‌رسد که می‌تواند به نوبهٔ خود در جایگاه و مقام استاد خود به تعلیم بپردازد. این نکته نمایانگر نگرشی کاملاً معنوی شده[1] در باب نقش امام است. نوع نگاه به مساله جانشینی ائمهٔ زمینی و به ویژه جعفرصادق (ع) نیز چنانکه خواهیم دید به شدت تغییر جهت یافته است.

البته بنظر نمی‌رسد که جابر برای یتیم نقش «علنی» در جامعهٔ شیعی قایل باشد. وی در کتاب الخمسین اظهار می‌دارد«یتیم تربیت خویش را از امام دریافت می‌دارد و همیشه کاملاً تابع دستورات امام می‌ماند. وی از دید همگان نهان است و هیچکس جز امام او را نمی‌بیند» (۱۴۸). و در صفحات بعدتر (۱۴۹) می‌گوید: «نبی فاعل، حاکم و آمر است، یتیم نه فاعل است نه حاکم و نه آمر. امام صامت و ناطق است و یتیم نه صامت است نه ناطق و نه عالم به چیزهایی که امر می‌شود. حجاب (نام یکی از اشخاص ۵۵ گانه صاحب مقام) مامور است و یتیم غیر مامور». این اشارات هر چند برای ما نسبتاً گنگ و مبهم است، حداقل نشان می‌دهد که یتیم شخصی است که دارای ویژگیهای زیر است:

1. Spiritualisée

۱ ـ با امام رابطه‌ای صمیمی دارد و برای مردمان ناشناخته است. اکنون خاطرنشان می‌کنیم که شخصیت جابر در این مورد، یک نمونه محسوب می‌شود[۱۵۰].

۲ ـ دارای هیچ مسئولیتی نه در حکم یا/امر جامعه و نه در نشر تعلیم ظاهری، حتی باطنی نیست.

این عدم ارتباط و عدم وجود تعهد در رسالت علنی شیعی است که توجیه کننده اظهارات دیگر جابر است: «باب متصل [به نظام سلسله مراتب معنوی] و یتیم منفصل است. باب ثابت و یتیم متحرک (منتقل) است»[۱۵۱]. مشاهده می‌کنیم که آنچه اساساً تعیین‌کنندهٔ منصب یتیم است، ارتباط مستقیم و انحصاری او با امام است؛ همین و نه هیچ چیز دیگر.

ماهیت همین ارتباط دقیقاً موضوع یکی از غامض‌ترین رسایل مجموعه جابری، کتاب الماجد را تشکیل می‌دهد. جابر در این کتاب تلاش می‌کند نقش ماجد را تعیین و تبیین نماید. بنظر می‌رسد که ماجد، در مجموع در ارتباط با سه نقش برتر مجموعه ملکوتی طرح شده در این کتاب ـ یعنی عین (علی (ع) امام)، میم (محمد(ص)، نبی، ناطق) و سین (سلمان، باب) ـ معادل یتیم باشد.

ماجد غریبه‌ای است که با تلاش و ایثار خویش به نزدیکترین سطح علم نسبت به امام می‌رسد. به عقیدهٔ جابر، منزلت وی برتر از منزلت سین و میم است.[۱۵۲] واژگون‌سازی[۱] سلسله مراتب معنوی که غالباً در نزد غلاة شیعه پذیرفته شده بود، در اینجا تبعاتی جدی به دنبال دارد. هانری کربن تحقیق تعیین‌کننده را به این رساله اختصاص داده است و ما جهت اجتناب از تکرار بیهودهٔ عبارات آن فقط می‌توانیم خوانندگان را به آن ارجاع دهیم.[۱۵۳] در اینجا به یک نتیجه گیری اساسی بسنده می‌کنیم. این تعریف از نقش ماجد (یتیم و در واقع، خود جابر) تائیدی قاطع برای این امکان است که هر جوینده‌ای می‌تواند به بالاترین درجهٔ معرفت و وجود دست پیدا کند، به مقام

---

1. Subversion

ناطق برسد و حتی از آن نیز فراتر رفته، به مقام انسان کامل[1]، مظهر اولین آفریدهٔ خدا نائل گردد[۱۵۴].

امام‌شناسی جابری

پس از ترسیم مختصر چارچوب اصلی مولفه‌های گنوسی - کیمیایی که به صورت تلویحی از مجموعه جابری استنباط شود، اکنون تلاش می‌کنیم که طرح آن را در تاریخ، تاریخ عقاید و حتی الامکان واقعیت‌های اجتماعی قرار دهیم. خاطرنشان می‌کنیم که مجموعه جابری به هیچ وجه اثری با دامنهٔ مستقیماً سیاسی نیست. از حدود ۱۴۰۰ صفحه‌ای که بخش تصحیح و چاپ شدهٔ مجموعهٔ جابری را تشکیل می‌دهد، فقط دو (یا برحسب تفسیری که از برخی از جملات می‌شود، سه) اشارهٔ کوتاه در امام‌شناسی مطرح شده دارای تبعات سیاسی است، مضافاً به اینکه این اشارات <نیز> مبهم و آکنده از مجاز و استعاره است. در واقع، مساله در زمینهٔ فرهنگی، به معنای وسیع کلمه، قرار می‌گیرد. جهت ذکر نمونهٔ جریانی مشابه مکتب جابری، باید گفت که دعاوی اسماعیلیه صرفاً محدود به سلسله و دودمان نمی‌شد، بلکه حامل یک فلسفهٔ کامل، یک جهان بینی و یک فرهنگ بود. در نتیجه، متون اسماعیلی، حتی نوشته‌های علمی یا آثار انتزاعی فلسفی، به طور غیر مستقیمی از آرمان سیاسی آنها پشتیبانی می‌کرد. همین نکته دربارهٔ اخوان الصفا نیز به کرات بیان و شرح شده است.

ایدهٔ اصلی که پاول کراوس قصد داشت اثبات کند، دقیقاً چنین بود: مجموعهٔ جابری در آغاز یکی از عناصر تبلیغاتی قرمطی - اسماعیلی با هدف آماده‌سازی زمینه برای انقلابی مذهبی بود که توسط این جنبش به منصه ظهور رسید. مجموعهٔ جابری این امر را از طریق آموزه‌های کیمیایی یا اخترشناختی محقق می‌کرد که به طور غیر مستقیم اظهاراتی را مطرح می‌ساخت که آنقدر «ننگین» بود که بیان صریح و آشکار آن غیر ممکن بود.

---

1. Homme parfait

ما نیز معتقدیم که جابر یک انقلاب فرهنگی و مذهبی بنیادین را مد نظر داشت و آثار وی نقش اساسی را در تحقق آن ایفا نمود. اما فکر می‌کنیم که این انقلاب نه به جنبشهای قرمطی مربوط است و نه با انقلاب اسماعیلیان فاطمی، بلکه مربوط به تغییر عمیق‌تر خود ساختار بشری است که در یک جنبش کیهانی نزول روح در تکثف[1] عالم تحت‌القمر می‌گنجد. چارچوبی که در آن مسایل مربوط به سلسله و دودمان صرفاً نقشی نسبتاً حاشیه‌ای ایفا می‌کنند.

همچنانکه گفتیم در مجموعهٔ جابری اشارات امام شناختی به طوری که متضمن تبعاتی تاریخی یا سیاسی باشد به ندرت یافت می‌شود. این سکوت از سوی مؤلفانی که در قرن سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) می‌زیسته‌اند، درخور یادآوری است. نگارش بخشهایی مفصل دربارهٔ نقش، علم و ماهیت امام بدون متعرض شدن به مسأله مشخص مرجعیت سیاسی آنها در بطن جامعه اسلامی فی نفسه بسیار معنی‌دار است. اینها موضوعاتی است که جابر حتی سعی نمی‌کند آنها را طرح نماید. اینها مدنظر و مقصود وی نیست. بعلاوه، در خلال همین بخشها، نحوهٔ بیانی که جابر بکار گرفته، به طرز عجیبی خنثی است. نظراتی که بیان می‌شوند غالباً به یک گروه (طائفه)، مردم (ناس) منسوب می‌شوند، یا به صورت مجهول (قیل: گفته شده ـ رُوی: روایت شده) طرح می‌گردند. این مساله همچنانکه پیش از این ملاحظه کردیم، به هیچ وجه به این معنی نیست که جابر به تاریخ عقاید علاقمند بوده است. اگر گاهی اشاره‌ای به جریانهای شناخته شدهٔ موجود <در آن عصر> به چشم می‌خورد غالباً احساس می‌شود جابر از این شیوه جهت طرح تدریجی اصول آموزه‌ای استفاده می‌کند که بسیار غامض و متناقض نماست، به‌طوریکه نمی‌توان آن را به صورت مستقیم و صریح مطرح نمود[۱۵۵]. حتی اگر گاهی اتفاق می‌افتد که وی، در جهت رد یک عقیده، نظری قطعی ابراز می‌کند، با این حال دیدگاه رد شده به نوعی جهت انتقال پیام وی به خدمت گرفته شده است[۱۵۶]. در نتیجه اگر مجموعهٔ جابری دیدگاههای مکاتب یا جریانها <ی مختلف> را دربارهٔ

---

1. Densité

مساله‌ای مشخص ـ مثلاً امامت که در حال حاضر موضوع بحث ماست ـ بر می‌شمرد، این امر لزوماً به این معنا نیست که اندیشهٔ آن پریشان است یا نسخه نویس متن اصلی را خوب منتقل نکرده است.، بلکه به این معناست که مجموعهٔ جابری احتمالاً قصد دارد خوانندهٔ خود را به چیزی دیگر، یعنی به یک نگرش متعالی‌تر به واقعیتها رهنمون شود که در آن تناقضهای ظاهری باهم هماهنگ شده، یکدیگر را کامل می‌نمایند و این موضوعی است که ما در مورد سه نکتهٔ اساسی امام‌شناسی وی خواهیم دید: ۱ ـ ترتیب تقدم هر یک از جلوه‌های الهی[1] برتر، ۲ ـ جانشینی ائمه (ع) ۳ـ آخرت‌شناسی

اولین نکتهٔ آموزهٔ شیعی که جابر در شماری از آثار خویش شرح نموده است، مساله نسبت‌های میان میم (محمد (ص)) و عین (علی (ع))، یعنی نسبت میان شریعت و تعلیم باطنی و عرفانی است. این مساله‌ای مهم است که مطمئناً بسی فراتر از صرف ترجیح در گزینش میان دو شخصیت تاریخی است. در واقع اولویت قائل شده برای هر یک از این شخصیت‌ها ـ صور مثالی با وجودی پیشینی بر تاریخ[2] ـ یعنی اصول و جلوه‌های حقیق حکمت الهی، تا حد زیادی در طرز تلق نسبت به طریقهٔ رمزآموزی و تعلیم عرضه شده توسط ائمه (ع) و تجربه نمودن آن تعیین‌کننده است(۱۵۷). به این ترتیب، تشیع اسماعیلی در «سنت رایج»[3] آن با اعتقاد به برتری <حضرت> محمد (ص) تصدیق می‌کرد که شریعت با شعائر، واجبات عبادی و غیره، و به طور خلاصه تمام ظاهر مذهب نه تنها اولین مرحله ضروری در طریقت تحقق معنوی است بلکه این طریقت را به طور کامل در خود دارد. باطن برخاسته از ظاهر است، در درون آن جای دارد و نمی‌تواند از آن جدا گردد.

بر عکس اصحاب عین برای شخصیت علی (ع) نسبت به محمد (ص)

---

۱. (اقانیم) hypostases این واژه در الهیات مسیحی الهی بر هریک از سه شخصیت الوهی (پدر، پسر، روح القدس) که به لحاظ جوهری از یکدیگر مجزا هستند، اطلاق می‌گردد. در تفسیر مدرن این واژه برای اطلاق بر صفات الهی بکار می‌رود. آموزه hypostases یعنی اصول الهی توسط فلسفه اسکندرانی و نو افلاطونی بسط یافت.

2. Archétypes préexistants à l'histoire 3. Orthodoxe

جایگاه والاتری قائل هستند. این رجحان نه تنها حاکی از دعوی اولویت اصل باطن است، بلکه متضمن این معناست که نهایتاً محمد (ص) چیزی بیش از یک حامل برای کلام (نطق) الهی نیست. نسبت او به باطن همچون نسبت اسم بـه معناست. این دیدگاهی است که مورد پذیرش برخی از جریانهـای اهل غـلو نظیر اسحاقیه و نصیریه قرار داشته و در تعدادی از گرایشات اسماعیلی نیز سر بر آورده و در نزد نزاریهٔ الموت در قـرن دوازدهـم مـیلادی/شـشم هـجری آشکارا ظاهر می‌گردد.

اما دقیقاً همین دیدگاه اصحاب عین است که جابر صریحاً در چند موضع از مجموعهٔ خویش اتخاذ نموده، در عین حال احساس نیاز می‌کند که آن را بـا دلایل حتی‌الامکان متعددی توجیه نماید. این عزم به استدلال و متقاعد کردن حائز اهمیت است و حاکی از آن است که در محافل غلاة سده‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) پیرامون این مسائل مباحثات بسیار داغی جریان داشته است و نیز نمایانگر اشتیاق عقلانی واقـعی جـابر در مـورد ایـن نکـتهٔ مشخص و تمایل وی به پایه‌ریزی گزینه‌های خود، تا حد امکـان بـر اسـاس برهانهای جدلی[1] است.

زیرا تصدیق برتری علی (ع) بر پسر عمو و پدر همسرش حـتی در نـزد پرشورترین شیعیان امری مسلم تلقی نمی‌شود. حتی اگر از دیدگاه مابعدالطبیعی که این گزینش متضمن آن است بگذریم چند سوال مطرح می‌شود: مگر علی (ع) شاگرد و پیرو محمد (ص) در زمان حیات وی نبود؟ و ویژگی صامت نسبت به ناطق ـ یعنی کیفیت مربوط به پیامبر، سرور ظاهر و باطن و رهبر عرفانی و سیاسی جامعهٔ مومنین ـ یک فقدان و کمبود محسوب نمی‌شود؟ بالاخره از وجه مابعدالطبیعی، مگر در اولین مراحل هستی‌شناختی[2] ظهور کلمهٔ الهی[3] نطق بر صمت مقدم نیست؟

جابر به جنبهٔ تاریخی روابط بین علی (ع) و محمد (ص) نمی‌پردازد، شاید به این جهت که آن را بسیار حاشیه‌ای تلقی کرده یا به دلیـل آنکـه این وجـه در

---

1. Arguments dialectiques 2. Stades ontologiques 3. Logos divin

جاهای دیگر مطرح شده است[۱۵۸]. بر عکس، وی در رابطه با مساله ی نطق و صمت در سه بند پاسخ می‌دهد:[۱۵۹]

ـــ صمت به هیچ وجه برای امام یک نقص محسوب نمی‌شود. زیرا وی نسبت به پیامی که باید به نطق در آید علم دارد. «صامت واجد علمی است که ناطق آن را بیان می‌کند. بنابراین هم دارای صمت و هم دارای امکان نطق است. پس بر ناطق افضل است، زیرا قابلیت‌های کامل‌تری دارد. او مقدم است و ناطق پس از او قرار دارد».

ـــ طبق عقیدهٔ عامه، پیامبر (ص) ناطق است و سه منزلت امامت، نبوت و رسالت را داراست، در حالیکه امام فقط اولین منزلت <امامت> را دارد و نه وظیفهٔ نطق بر اوست، نه وظیفهٔ فتوی دادن. در مقابل این دیدگاه جابر پاسخ می‌دهد که در واقع مساله در سطحی دیگر قرار می‌گیرد. امام گنجینه‌دار خزاین قدسی علم الهی و پرده‌دار حریم آن است. هنگامیکه نبی نطق می‌کند در حقیقت بر امام دلالت می‌کند. مسلماً مدلول علیه بر دال افضل است. اولی ثابت (قار) و دومی حادث است.

این نکته‌ای است که جابر را به اظهار (نظر) نهایی‌اش رهنمون می‌شود:

ـــ «صامت اول تمام اشیاء است» او به مثابهٔ فعل نسبت به فاعل (= خدای ظهور نیافته) است. تغییری در او راه ندارد و مظاهر زمینی که جلوه‌های او و تابع تغییرند بر او تاثیری نمی‌گذارند، همچون یک کوکب که در انتقال خود از یکی از علائم منطقة البروج به علامت دیگر همان کوکب باقی می‌ماند اگر چه تاثیرات متفاوتی می‌گذارد[۱۶۰].

ـــ بالاخره در کتاب الماجد جابر دلیلی تکمیلی ارائه می‌دهد که این بار مبتنی بر علم باطنی حروف عربی است. در این علم، در میان ۲۸ حرف الفبای زبان عربی ۱۴ حرف نورانی یعنی حروف مقطعه که در آغاز تعدادی از سوره‌های قرآن قرار دارد، از ۱۴ حرف ظلمانی متمایز می‌شوند. به عقیدهٔ مولف، این دلیل برخاسته از والاترین علمی است که حصول به آن ممکن است، بنابراین برهانی قاطع است[۱۶۱].

یک مثال این برتری هستی شناختی راکه جابر برای عین در مقایسه با میم قائل است روشن می‌سازد. در کتاب اخراج ما فی القوه الی الفعل [۱۶۲] وی آیه ۲۵۸ سورهٔ بقره را ذکر می‌کند: الم ترالی الذی حاجّ ابراهیم فی ربه ان اتئه اللـه الملک اذ قال ابراهیم ربی الذی یحیی و یمیت قال انا احی و امیت قال ابراهیم فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذی کفر و الله لایهدی القوم الظالمین (آیا ندیدی که پادشاه زمان ابراهیم (ع) دربارهٔ یکتایی خـدا بـا ابراهیم به جدل و احتجاج برخاست، هنگامی که ابراهیم (ع) گفت پـروردگار من زنده کند و بمیراند. او گفت من نیز این کار را توانم کرد. ابراهـیم گـفت کـه خداوند خورشید را از طرف مشرق برآورد تو اگر توانی از مغرب بـیرون آر. کافر در جواب عاجز ماند که خداوند راهنمای ستمکاران نخواهد بود).

طبق تفسیر سنتی، آیه از مناظره شدید بین ابراهیم (ع) و نمرود، پـادشاه کافر سخن می‌گوید. تفسیری که جابر از این آیه ارایه می‌کند، تفسیری کاملاً متفاوت است. به عقیدهٔ جابر در اینجا گفتگویی بین ابراهیم (ع)، مـیم زمـان خویش و امیرالمومنین علی (ع) جریان داشته است. فبهت الذی کفر: کافری که مبهوت شد، در نظر وی عبارت است از «حضار کوری کـه در آنجـا حـضور داشته و لعنت خداوند بر آنها و امثال آنان باد». بنابراین منزلتی کـه در ایـنجا برای علی (ع) قائل شده، منزلتی عظیم است. امام هر عصری مصون از فساد و تغییر بوده و یقیناً از میم همان عصر برتر است. او عامل فعل کیهانی خداوند، محیی و ممیت و گردانندهٔ کواکب است. او تجلی بشری عقل کلی است و در واقع هر فعل الهی در عالم می‌تواند به او منسوب شود.

بحث و منازعه پیرامون جانشینی ائمه (ع) دومین نکتهٔ اساسی آموزهٔ شیعی مجموعهٔ جابری است که بیشتر در کتاب‌های ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ از کتب الخمسین مطرح شده است. متاسفانه ما به این متن فـقط از طـریق یک نسـخهٔ خـطی دسترسی داریم که نسخه نویس آن به دلیل عدم علاقـندی چندان به مباحث مطروحه برخی از فصل‌ها را خلاصه و برخی دیگـر را حـذف کـرده است. از جملهٔ این فصول به ویژه کتاب‌های ۳۶ و ۴۰ قابل ذکر است کـه دقـیقاً همـین

موضوعات امامت و اشخاص روحانی را بسط داده است[۱۶۳]. به هر حال، متنی که کراوس به چاپ رسانده علیرغم این مسایل، مفید است. این متن شامل سه بخش است که در آن جابر دیگاههای رایج در میان خود شیعیان را دربارهٔ جانشینی علی (ع)، محمد باقر (ع)، جعفر صادق (ع) و اسماعیل بن جعفر (ع) مورد بررسی قرار می‌دهد.

نکته تعجب برانگیز در اینجا بیطرفی او در نحوهٔ تدوین نظرات و نیز ملاحظه و احتیاط وی در موضعگیری‌های خویش است. وی با گزارش این موضوع آغاز می‌کند که برخی از شیعیان برای حسین (ع) نسبت به حسن (ع) مرجعیت بیشتری قائلند[۱۶۴]، بی‌آنکه با اظهار نظری قطعی به بحث فیصله دهد. سپس مطلب را با این سخن ادامه می‌دهد که «برخی برای محمد بن حنفیه افضلیت قائلند، به این جهت که هر چه از امیر المومنین (ع) از ظاهر (شریعت) آموخته، از طریق استماع مستقیم کلام وی بوده است. امیرالمومنین به او فرموده است «تو به حقیقت پسر من هستی». اینجا مجال تفصیل و اطاله پیرامون این مطلب نیست زیرا این بحثی طولانی است و اختلاف مردم درآن بسیار...» جالب اینکه جابر از هرگونه پاسخی به این مساله که از حساس‌ترین مسایل در مواضع کیسانیه است[۱۶۵] عامدانه طفره می‌رود. آیا این امر ناشی از رفتاری صرفاً مصالحه جویانه است که نمی‌خواهد با هیچیک از گرایشها پیرامون موضوعی که همچنان مورد مناقشه است مخالفت نماید، یا حتی قصد دارد به قدرت عباسیان رنگ مشروعیت علوی بخشد؟ اما چرا این موضوع را اینقدر در لفافه و ابهام مطرح می‌کند، بدون اینکه منظور واقعی گفتار خویش را مشخص نماید؟

این سوال دربارهٔ ارزیابی مسأله بسیار حساس‌تر جانشینی جعفر صادق (ع)، که چنان شکاف عمیق و تعیین کننده‌ای در تشیع پدید آورده است،[۱۶۶] نیز مطرح می‌گردد. در اینجا نیز جابر اختلافاتی را بر می‌شمرد که در زمان حیات اسماعیل و سپس بعد از مرگ وی بین هواداران موسی کاظم (ع) و هواداران محمد بن اسماعیل بروز نموده بود. سپس ادامه می‌دهد:

«ما [جابر] می‌گوئیم امیرالمؤمنین اول است: پس حق وصیت امامت به دو نفر را ـ به دلیل دغدغه در امر عدالت ـ داشته، گویی نسبت به عاقبت امور آگاه بوده است. همین امر در مورد جعفر و زید رخ داد. زید می‌گفت: «من در امر امامت نسبت به جعفر محق‌ترم، زیرا عمویش هستم. من به نفع برادرم محمد چشم پوشی کردم ولی از فرزند او محق ترم». به این جهت جعفر پس از وفات اسماعیل امر جانشینی و امامت را به موسی سپرده و از تفویض آن به محمد بن اسماعیل عدول نمود. و گردن نهادن بر این امر بر آنان واجب شد، به این جهت که این امام اول یا صدر یا پدر است که دارای حق وصایت است و اگر به یکی از آنها امر کرده که سخن بگوید، به این معنی نیست که خود از انجام آن عاجز است»[۱۶۷].

«روایت شده که امیر المومنین، حسن را برای اهل ظاهر و محمد بن حنفیه را برای امر باطن تعیین نمود و جعفر نیز در مورد موسی و اسماعیل به همین صورت عمل کرد. برخی این قضیه را به صورت برعکس روایت کرده‌اند. ولی عقیدهٔ آنان رد شده، به این دلیل که این امر محال است و در این مورد در میان شیعیان اتفاق نظر وجود ندارد. و نیز به این جهت که این امر عجز از علم باطن را به امام ظاهر نسبت می‌دهد. پس واجب می‌شود که صامت ظاهر و باطن در ذات یکی [یک شخص] باشد، این نظری است که از سوی غلاة و صوفیه ابراز می‌شود، زیرا یک شخص واحد میتواند به دو صورت ظاهر شود و این کلام پیامبر صل الله علیه [نیز بر همین امر دلالت می‌کند]: «مگس را دوبال است که در یکی درد است و در دیگری درمان». و معنای این کلام خداوند نیز بر همین موضوع دلالت می‌کند :فضرب بینهم بسور له باب باطنه فیه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب.[۱۶۸] (و در آن روز در این گفتگو باشند که بین آنها با اهل بهشت حصاری حائل گردد و بر آن حصار دری باشد که باطن ودرون آن رحمت است و از جانب ظاهر، عذاب خواهد بود). واژه مگس (الذباب) بر گرفته از ذاب به معنای مدافع است (الذاب عن الامر) که با شمشیر یا حجت یا هر دو دفاع و حمایت می‌کند. به همین صورت، امام دارای دو زبان است، یکی

خطاب به اصحاب معرفت، دیگری خطاب به افراد ناکامل».[۱۶۹]

یقیناً استخراج یک آموزه امام‌شناختی کامل و نظام‌مند بر اساس این چند بخش که غالباً ناقص هستند جسورانه و عجولانه خواهد بود. اما لااقل می‌توانیم خطوط اصلی را که به ما رسیده است، خاطرنشان سازیم.

— ائمه (ع) هرچند منصب یکسانی داشته‌اند، اما در غنای علم و اهمیت رسالت تاریخی خویش در یک سطح نیستند:[۱۷۰] به این ترتیب علی (ع) به واسطه جامعیت در وظایف متعدد باطنی دارای نقش بسیار برجسته‌ای است. «علی (ع) به طور ذاتی از فرزندان خویش برتر و از نظر زمان، مقام و طبیعت بر آنها مقدم است».[۱۷۱] احتمالاً در مورد جعفر صادق (ع) نیز به همین صورت بوده است.[۱۷۲]

— این نابرابری دراین شخصیت‌های واجد جذبه و قدرت بسیار نافذ[۱] هنگامی‌که به تنوع معنوی اجتماع مومنان افزوده می‌شود، توزیع نقش امام در بین چند وصی به طور همزمان و به عقیدهٔ جابر بین دو جانشین را ضرورت می‌بخشد. این سخن بر این معنا دلالت میکند که وی احتمالاً امامتی را مد نظر داشته که در آن واحد بر عهدهٔ حسن (ع) و محمد بن حنفیه، زید بن علی (ع) و جعفر صادق (ع)، جعفر صادق (ع) و اسماعیل (ع)، جعفر (ع) و موسی کاظم (ع) بوده است. او مخالف این عقیده است که این نقش‌ها «تخصصی» باشند و یکی از ائمه مسئول طرح سخنانی علنی و دیگری مسئول تعلیم رمزآموزی سرّی باشد. با اتخاذ دیدگاهی که پیش‌تر ملاحظه کردیم مبنی بر اینکه یک «شخص روحانی» واحد می‌تواند به نوعی متکثر شود و در زمان و / یا مکان صورتهای بشری متفاوتی به خود بگیرد[۱۷۳]، وی احتمالاً بر این باور بود که این دو هیات امامی[۲] در ذات خویش واحد هستند.

— هیچ تردیدی وجود ندارد که جابر در جهت امامت موسی <کاظم (ع)> نظر مساعدی ابراز کرده است. ولی دیگر چندان سخنی در این مورد نمی‌گوید و به ویژه مشخص نمی‌کند که آیا پس از وفات صادق (ع)، همزمان با

---

1. Disparité des charismes 2. Deux formes imamiques

موسی کاظم (ع)، محمد بن اسماعیل نیز به نوعی نقشی در امامت بر عهده داشته است؟ بنابراین ملاحظه می‌کنیم که اسماعیلی، قرمطی و حتی بدعتگزار دانستن جابر چقدر جسورانه است[۱۷۴].

ـ همچنین مسلم است که جابر در زمره امامیه اثنی عشری [نامی که امامیه بعدها به خود گرفت] نیز محسوب نمی‌شود. آموزه تناسخهای پی در پی و نیز رجحانی که برای علی (ع) نسبت به محمد (ص) قایل است، مانع از انتساب وی به امامیه است. بعلاوه، دورهای امامت طبق عقیده وی ظاهرا در دسته‌های هفت تایی جریان داشته است. به این ترتیب، در قسمتی از کتاب الحجر که به حکمت اعداد در حجر الفلاسفه اختصاص یافته است، می‌نویسد: «زوسیموس یونانی نیز در زمینه هفت تایی‌ها نظریه‌ای ارائه کرده که خاص شخص او نیست، بلکه جمیع فلاسفه و منجمین نیز به آن اعتقاد دارند، مبنی بر این که کواکب هفت گانه بر امور عالم حاکمند. مذهب نیز در ارتباط با هفت امام همین نظر را ابراز می‌دارد. [به این حقیقت؟] نخواهند رسید مگر آنانی که در هر یک از مدارج، از اشخاص متعهد در راه تلاش و خدمت، یعنی ابزارهای لازم برای «تدبیر و سیاست» تبعیت می‌کنند: لواحق، نقبا، نجبا، کروبیان، مومنان، توالی، ناطقین، مطلقون...»[۱۷۵].

در اینجا نیز ارزیابی ابعاد دقیق این سخن دشوار است، به ویژه این که آیا «تدبیر سیاست» که در این‌جا مورد بحث است، صرفا به بعدی کیهانی و / یا رمزآموزی و تعلیم معنوی معطوف است یا به بعد سیاسی نیز بسط می‌یابد. بعلاوه، او در کتاب ۳۷ از مجموعهٔ ۵۰ کتاب (کتاب الخمسین)[۱۷۶] متذکر می‌شود که «شیعیان (القوم) معتقدند که هر دوره را ۶ شخص است». از فحوای کلام چنین بر می‌آید که هفتمین شخص که دوره را تکمیل می‌کند، بیش از یک امام صرف است؛ «یعنی» احتمالا یک ناطق جدید یا قائم است. این عقیده به طرح‌های اسماعیلی ـ قرمطی نزدیک می‌شود. اما جابر اظهار نظری نمی‌کند[۱۷۷].

بنابراین، قضاوت در این باره که جابر حقیقتا در مورد جانشینی تاریخی

ائمه (ع) چه نظر قطعی‌ای ابراز کرده است، مخاطره‌آمیز خواهد بود: آیا وی علی بن ابیطالب (ع) را در یک مجموعه هفت تایی، که بنا به عقیده واقفیه به موسی کاظم (ع) ختم می‌شود، جای داده است؟ آیا جانشینان موسی کاظم (ع) را صرفا به منزله خلفا تلق می‌کرده نه امام به معنای کامل آن؟ آیا وی همچون اسماعیلیه به دورهای جدیدی پس از هفت امام از خاندان محمد (ص) معتقد است؟ رویکردی به آموزه‌های آخرت شناختی مجموعه جابری تا حدی امکان درک منظور او را میسر می‌گرداند.

سومین نکتهٔ اساسی برای فهم امام‌شناسی نهفته در بطن مجموعه جابری، بینش آخرت شناختی اوست. بلافاصله متذکر می شویم که به نظر ما، تشخیص یک رویکرد تاریخی و به طریق اولی، رهیافتی سیاسی به معنای دقیق کلمه، در مجموعه جابری میسر نیست. جابر در هیچ جا خاطرنشان نمی‌کند که آیا منتظر بازگشت یک امام یا یک نبی ناطق است که با نام مشخص شده باشد؟ وی از شرایط و وضعیت آن زمان نیز سخنی به میان نمی‌آورد. بخشهایی که پاول کراوس در جهت استخراج عناصر تبلیغاتی قرمطی یا فاطمی بر روی آنها تاکید می‌کند، بسیار نادر و به ویژه، بیش از حد نمادین هستند. این بخشها به سه موضوع مربوط می‌شوند:

۱ ـ بخشی از کتاب البیان[۱۷۸] خبر از ظهور شخصی می‌دهد که مظهر عقل کلی است و در اینجا بیان، یعنی مبدأ الوهی هر نوع علم، مهارت و قدرتی نام گرفته است. این اتفاق در دوران انحطاط شدید علم باطنی رخ خواهد داد. وی در زمان یک تقارن مشخص نجومی ظهور خواهد کرد تا در وهلهٔ اول علومی را که مهجور افتاده، اصلاح نماید و آن گاه «با شمشیر قیام خواهد نمود»، تا با کسانی که در مقابل دعوت وی سرکشی می‌کنند مبارزه نماید. اما متن که بسیار موجز است، بیش از این چندان سخنی در این موضوع نمی‌گوید. این شرح هیچگونه اطلاعات تاریخی عرضه نمی‌کند. در صفحات بعدتر، ذکر تقارن صورت فلکی قوس به عنوان زمان رخداد و قایع، که یادآور نظرپردازیهای قرمطی ـ اسماعیلی است، می‌تواند به عنوان نشانه احتمالی ضعیفی بکار گرفته

شود[۱۷۹]. سایر عناصر (قیام با شمشیر) بسیار کلیشه‌ای هستند و کارآیی چندانی در مربوط کردن مجموعه جابری به یک جریان سیاسی ـ مذهبی آنگونه که کراوس سعی داشت عمل کند[۱۸۰] ـ ندارد.

۲ ـ کراوس برای تقویت نظریهٔ خود مبنی بر ریشهٔ اسماعیلی داشتن مجموعه جابری بخش مهمی از کتاب الاخراج ما فی القوه الی الفعل را نیز نقل می‌کند[۱۸۱] که طی آن، <نویسنده> تلاش می‌کند ثابت نماید که خورشید در واقع از مغرب طلوع می‌کند نه از مشرق. کراوس آن را اشاره‌ای برای به بقدرت رسیدن فاطمیان در مغرب می‌داند. اما این بخش اساساً دارای بردی نجومی است و چندان اشارات مشخص سیاسی در آن وجود ندارد. برداشت کراوس به نظر ما بسیار تصنعّی است[۱۸۲].

۳ـ بالاخره کراوس به گزاره‌های آخرت شناختی، مجموعه‌ای از متون را ملحق می‌کند که در آنها اوضاع و احوال دو برادر، سختی‌ها و بلاهایی که پشت سر خواهند گذاشت و دستیابی نهایی آنان به معرفت نجات بخش[۱] را شرح می‌دهد. کراوس تصور می‌کرد که این «نبوتهای آخرالزمانی»[۲] احتمالاً علائمی را دربارهٔ ظهور امام عرضه می‌کند[۱۸۳].

با این حال نظر ما بر این است که در اینجا نیز این متون دارای بردی کاملاً متفاوت هستند. در این مورد اطالهٔ بیشتری به خرج نمی‌دهیم. زیرا از بحث فعلی ما بسی فراتر می‌رود. فقط خاطرنشان می‌کنیم که موضوع در اینجا احتمالاً عبارت است از یکی از مباحث چند پهلویی که جابر به وفور از آن جهت سر درگمی[۳] یا بیدارسازی[۴] خواننده استفاده می‌کند. بر پایهٔ شباهت مفروض بین عالم کبیر، عالم صغیر بشری و عالم میانه یا همان فعالیت کیمیایی، مجموعهٔ جابری غالباً از یکی از این سه زمینه سخن می‌گوید در حالی که زمینه‌ای دیگر را مد نظر دارد. بر خوانندهٔ زیرک است که به سطح بالاتر یا پایین‌تر گذر نماید. متن اصلی دربارهٔ دو «برادر» موجود در کتاب السرالمکنون[۱۸۴] به خوبی

1. Connaissance salvatrice 2. Prophéties eschatologiques
3. Dérouter 4. Eveiller

نشان‌دهندهٔ این سبک نگارش جابر است:

ــ اولین قسمت دارای دامنه‌ای به وضوح کیمیایی است و برادر «کوچک» اهل منطقه‌ای گرم و خشک و برادر «بزرگ» اهل محیطی مرطوب و سرد است. در اینجا مراد سخن دو عنصر آتش و آب است که در کیمیا نقشی اساسی ایفا می‌نمایند[(۱۸۵)]. بعلاوه، به عقیدهٔ ابن امیل (قرن چهارم هجری / دهم میلادی) این تفسیر، تنها برداشت درست است. به نظر او برداشت از این دو «برادر» به عنوان شخصیت‌هایی واقعی تنها مایهٔ گمراهی خوانندهٔ اثر جابر می‌شود[(۱۸۶)].

ــ به نظر ما ادامهٔ متن با وضوح بیشتری به حوزهٔ عالم صغیر تعلق دارد. برادر بزرگتر ظاهراً بر عقل جزئی[1] و برادر کوچکتر بر نفس فردی[2] منطبق است. این دو جزء تشکیل‌دهندهٔ روح[3] که با یکدیگر هم رقیب و هم رفیق هستند، قبل از نائل شدن به هدف غایی ـ درک <اسرار> کیمیا یعنی حکمت کلی[4] ـ ابتلائات و رمز آموزی‌هایی را از سر می‌گذرانند. به این جهت جابر اظهار می‌نماید خواننده‌ای که این اوراق را فهم نماید، او خود، برادر بزرگتر است.[(۱۸۷)] این نکته ما را به چیزی احاله می‌دهد که خود هدف فهم مجموعهٔ جابری است: برانگیختن جویندهٔ کیمیاگر به محدوده‌های بالاتر درک خویش.

ــ به نظر می‌رسد که برخی از اشاره‌ها به اشخاص یا موقعیت‌های تاریخی مربوط می‌شود: برادر کوچکتر دارای همسران متعدد و اولاد بی‌شماری بوده، برخلاف برادر بزرگتر که متعادل‌تر بوده است. ظهور وی احتمالاً در دوران فسق رخ خواهد داد.[(۱۸۸)] اما این اشارات بسیار مبهم هستند. همچنین محتمل است اینها نیز نمادهایی کیمیایی باشد. دربارهٔ این موضوع تنها بخشی که واقعاً در موقعیتی تاریخی قرار داده شده یک پیشگویی منسوب به جعفر صادق (ع) است که جابر نقل نموده و کراوس آن را ذکر کرده است[(۱۸۹)]. مطابق این پیشگویی، ظهور دو برادر ۱۸۳ سال پس از وفات امام ششم (۱۴۸ هـ / ۷۶۵م)

---

1. Intellect particulier 2. Ame individuelle 3. Esprit
4. Sagesse Universelle

یعنی در سال ۳۳۰ هجری / ۹۴۱ میلادی روی خواهد داد، یعنی در دورانی که قائم عصر عدالت را برقرار خواهد کرد. اما این بخش چندان به تفصیل جزئیات نمی‌پردازد و برای تعیین چهارچوب تاریخی ظهوری که بنظر می‌رسد مورد انتظار نویسندگان مجموعهٔ جابری است،[۱۹۰] کافی نیست.

در حقیقت، بنظر نمی‌رسد که سخن جابر دربارهٔ «قیام الساعه» اصولاً ربطی به یک انقلاب سیاسی که به رهبری یک مهدی انجام شود، داشته باشد. در اینجا نیز باید به چشم انداز جابر کیمیاگر که چشم اندازی با مبانی عمیقاً عرفانی است بازگردیم. یک متن محوری در اینجا به عقیدهٔ من بخش پایانی کتاب البیان است که پیش‌تر از آن سخن گفتیم. لب کلام آن چنین است: «ای برادر این شخص [بیان] ظهور نخواهد کرد مگر در تقارن کواکب که منجر به انتقالاتی می‌گردد. زمانی که علوم متروک و مذاهب فاسد گشته و فسق فراگیر شده باشد. آنگاه وی همه چیز را اصلاح خواهد نمود. گام آغازین وی تالیف کتابهایی در زمینهٔ علوم باطنی، که مهجور واقع شده، و ایضاح براهین آن خواهد بود. سپس شمشیر به دست، بپاخواهد خاست تا نفوسی را اصلاح نماید که همچنان محتاج به بازآیی‌ها (تکریرها) یی دیگر در هیأت‌های پست‌ترند[۱۹۱] و به وسیله علم نیز بهبودی و اصلاح حاصل نخواهند کرد. زیرا این نفوس به جهت آثار فساد انگیز خود و نیز تعفنی که در اعضای جسم پدید می‌آورند همچون بیماری جرب هستند...»[۱۹۲]

در اینجا مشاهده می‌نمائیم که عقاید جابر درباهٔ تحقق آخرالزمان، در واقع به چارچوب اصلی آموزهٔ نجات در نزد وی نزدیک می‌شود:

ـ از یک سو ظهور <قائم> از طریق احیاء و نشر علوم محقق می‌گردد. مراد در اینجا یقیناً علوم باطنی، کیمیا، علم حروف و... است. اگرچه این حوزه‌ها به علت جامعیت علومی که جابر در مجموعه جابری عرضه می‌کنند، می‌توانستند در زمرهٔ دیگر علوم دنیوی‌تر گنجانده شود.

ـ از سوی دیگر، هدف از نشر و افشای این علوم ظاهراً این است که دستیابی به سطح تعلیم و رمزآموزی برای تمامی نفوسی که مستعد آن هستند

فراهم شود تا از دولاب‌های تناسخ رها گردند. به هر روی، این نکته‌ای است که می‌توان از <مطالعۀ> ادامۀ متن به آن رسید: هدف قائم از اعمال خشونت این است که نفوسی را که هنوز نمی‌توانند وارد مجموعه ملکوتی گـردند و بهـر صورت همچنان نیازمند حصول هیاتهای مادی پست هستند بی‌اثر و اصلاح نماید.

بنابراین ملاحظه می‌شود که «لحظۀ» ظهور قائم به همان اندازه یا بیش از آن که یک ظهور سیاسی باشد رخدادی در نفس[1] افراد رمز آموخته است. نیل به مجموعۀ ملکوتی اشخاص روحانی خود بهشت است همچنانکه دولابهـای مسخ همچون جهنم هستند. جابر در کتاب الاخراج ما فی القوه الی الفعل (۱۹۳) ندا سر می‌دهد: «ای خیل مردمان! گوش فرا دهید، آگاه و هشیار باشید، بحث و طلب را پی گیرید تا در پرتو این انوار عالیه رستگار گـردید و در فـردوس عظمت ترقی نمـائید و خود را از این کون فساد و عذاب دردناک رها سـازید. کسی که از صناعت فلسفه (یعنی کیمیا) غفلت کند، ترقی نمی‌نماید. بلکه پیوسته در انحطاط فرو می‌رود».

با این وجود، مجموعۀ جابری به دفعات اظـهار مـی‌دارد کـه یک تحـقق تاریخی بر روی زمین رخ خواهد داد. زیرا همچنانکه دیدیم، وی حتی تاریخ و تعدادی از کیفیتهای رخداد آن را نیز بیان می‌نماید. این قائم موعود چه کسی می‌تواند باشد و چه جایگاهی در میان سایر ائمه (ع) دارد؟ و به طور کلی چه کسی عهده دار امامت در فاصلۀ زمان وفات موسی کاظم(ع) و ظهور این قائم خواهد بود؟ در واقع مجموعۀ جابری هیچگونه پاسخی عـرضه نمـی‌کند. امـا عناصری در جهت روشن کردن مطلب در چند موضع از مجموعه بـه چـشم می‌خورد.

از آن جاکه مجموعه جابری بنا به ادعا تماماً و مستقیماً حاصل تعلیم جعفر صادق (ع) است که به شاگردش جابربن حیان منتقل گشته است، به سـختی می‌توانسته از آنـچه پس از وفـات مـوسی کـاظم (ع) (۱۸۳هـجری / ۷۹۹

1. Un événement dans l'âme

میلادی) رخ خواهد داد سخن بگوید. اما این خیالپردازی ادبی احتمالی از آن جهت جالب‌تر است که مجموعه جابری یا لااقل عناصر نظری اصلی آن، در خلال قرن سوم هجری / نهم میلادی حتی آغاز قرن چهارم هجری / دهم میلادی تدوین گشته است. قرار دادن مباحثه در دوران جعفر صادق (ع) و در عین حال صحبت از ائمه هفت گانه (مختوم به موسی کاظم(ع)؟) شیوه‌تلویحی برای تفسیر مجدد کلیت تاریخ تشیع در عصر عباسیان است. این امر امکان می‌دهد که بسیاری از مناقشاتی که در طول قرن سوم هجری/نهم میلادی بروز نموده یا تشدید گشته است، به طور گذرا و ضمنی مطرح شود و جنبهٔ اساسی دیگری از طریقت تشیع بهتر تبیین گردد.

زیرا تمام نظرات طرح شده در این مجموعه در اینجا در یک جهت همسو هستند: اینکه نقش امام در مجموعه بر عهدهٔ مجموعه ملکوتی مرکب از ۵۵ «شخص» است، اینکه شخصیت زمینی امام می‌تواند در صورتهای متعدد بشری ظاهر گردد، تاکید بر تمجید یتیم، همه اینها بینشی را تقویت می‌کند که بدون اینکه صریحاً مطرح شود، به خوبی نمایانگر طرح جابر است: پس از وفات هفتمین امام، دورانی فاقد امام ظاهر به معنای اتم کلمه فراخواهد رسید که تعلیم <علم باطنی> به ویژه به وسیلهٔ یتیم‌های غیر علوی حفظ خواهد شد. علوم باطنی «نبوی» در میان عامهٔ مستعد زمانی منتشر می‌گردد که «دروی محصول نفوس» پایان یافته باشد. در این هنگام مهمترین شخصیت از میان مجموعه ملکوتی برای اکمال اثری در روی زمین که قبلاً در آسمان کامل گشته ظهور خواهد نمود. و در این فعالیت تعلیم رهایی‌بخش، مجموعهٔ جابری‌خود نقش مهمی ایفاء خواهد کرد. در اینجا نکاتی راکه خود مجموعه برای ما تداعی می‌کند بیان می‌نمایئم.

نقش آخرت شناختی مجموعهٔ جابری

همچنانکه ملاحظه کردیم، مجموعه جابری بر اهمیت شخصیت و تعلیم جعفر صادق (ع) تاکید می‌کند. وی نه تنها امام، بلکه دارای منزلت نبوت

بود[۱۹۴]. این برتری حتی نسبت به سایر ائمه (ع) جز علی (ع) در جاهای متعدد مجموعه نمایان است[۱۹۵]. علم او نبوی است[۱۹۶]. زندگی در عصر او و معاشرت با وی مطلقاً حاصل عنایت و مشیت الهی است[۱۹۷]. جابر در کتاب پنجاه (کتاب الخمسین)[۱۹۸] دیدگاه طائفه‌ای را ذکر می‌کند که طبق آن، وضعیت مشوّش تعلیم باطنی پس از یک دورهٔ خلافت به وسیلهٔ شش امام، ظهور پیامبر «ناطق» جدیدی را ایجاب می‌نماید. چون <امام> جعفر (ع) وضعیت این علوم را اصلاح نموده و به آن سامان بخشید، پس از وی نیازی به یک «ناطق» نخواهد بود. این دیدگاه احتمالاً بازتاب نومیدی تاریخی برخی از شیعیان در قرنهای دوم و سوم هجری / هشتم و نهم میلادی می‌باشد که بیهوده در انتظار ظهور هفتمین امام بودند. جابر به هر صورت این نظر را رد کرده و آن را غیر ممکن می‌داند بی آنکه هیچ گونه استدلالی بر آن بیفزاید. بهر حال مجموعهٔ جابری، همچنانکه مشاهده کردیم، اغلب مواضعی را ذکر می‌کند، در عین حالی که آنها را رد می‌نماید. زیرا این عقاید نشان‌دهندهٔ وجهی واقعی یا مفید برای آموزهٔ وی است. به این ترتیب، جابر با نظریهٔ بیهودگی رسالت یک ناطق پس از جعفر صادق (ع) هم عقیده نیست. با این وجود آن را ذکر می‌کند. احتمالاً به این جهت که در این نظریه بر نقش کاملاً نبوی امام ششم و اهمیت آخرت شناختی تعلیم او تأکید شده است. جعفر صادق (ع) ظهور قائم را بی‌حاصل نساخت، بلکه به تاخیر ظهور و کیفیت آن معنایی دیگر بخشید و این کار را به ویژه از طریق یک عمل مهم محقق نمود: تدوین خود مجموعه جابری.

مسلماً مجموعه جابری از یادآوری اهمیت خود در تاریخ کیمیا دریغ نمیکند. این علم که قدما آن را با الفاظ و تعابیری چنان رمزی، حتی غیر قابل فهم ترسیم می‌کردند، به عقیدهٔ خود مجموعه، به صورت ساده و عملاً به نحو صریح در مجموعه وجود دارد[۱۹۹]. این مجموعه اسرار کیمیا را آشکار می‌سازد[۲۰۰] و عناصر جدیدی بر آن می‌افزاید[۲۰۱]. در دورهٔ انحطاط شدید علوم باطنی، مجموعهٔ جابری برای سامان بخشی به حقایق فراموش یا تحریف شده آمده است[۲۰۲]. بسی فراتر از آن، این مجموعه، خود، خویش را به مثابهٔ

نوعی معجزهٔ [۲۰۳] اثر جعفر صادق (ع) [۲۰۴] معرفی می‌کند کـه آن نـیز واجـد کیفیت نبوی است[۲۰۵].

مطمئناً این اظهارات در منطق طبیعی نگرش به کیمیا قرار می‌گیرد کـه برای کیمیا منشا نبوی و امامی قائل است و ما آن را پـیش‌تر مـطرح کـردیم. جابربن حیان، استاد بزرگ کیمیا، ضرورتاً یک شاگرد، یک دوست صمیمی ائمه (ع) است. رسالتی مقدس به وی اعطاء شده؛ زیرا امتداد مستقیم رسـالت جعفر صادق (ع) است. جابر در کتاب الرحـمه الصـغیر[۲۰۶]، رؤیـایی را نـقل می‌کند که پس از یک گفتگو با امام جعفر صادق (ع) دیده است:

«من در خواب خود را در میان بوستانها و باغهای پر گل مـی‌دیدم کـه نهرها در آنهـا جاری بود. بـه سـوی مـیوه‌ها دست دراز مـی‌کردم و از آنهـا می‌چیدم تا به گروهی از مردم که در اطرافم بودند بدهم. در طرف راستم نهری از شیر و عسل و در طرف چپم نهری از شراب جاری بود. ندایی از عمق قلبم برخاست: «ای جابر، دوستانت را به نوشیدن از نهر دست راستت دعوت کن و آنان را از نوشیدن از نهر طرف چپ منع نما». به آن صدا گفتم: «چه کسی مـرا صدا می‌زند؟» صدا پاسخ داد: «نور پر تلالوی قلبت». در این لحظه از خواب بیدار شدم در حالیکه فکرم مشغول تدوین کتاب بود. صبحدم، سر خوش از خوابی که دیده بودم، به حضور سرورم [جعفر صادق (ع)] رسیدم و خـوابم را برای ایشان بازگو کردم. او بـه مـن فـرمود: «حمـد خـدای را بـه‌جای آور و سپاسگزار او باش که نور قلبت تو را به انجام نیکی و خیر فراخوانده است. برو، بی‌درنگ از نزد من برو و آنچه را که به آن فراخوانـده شـده‌ای انجـام ده و از خداوند مدد بجوی».

به این ترتیب، عمل نشر تعالیم کیمیایی منبعث از رسالتی شخصی است که به جابر محول گشته و مستقیماً مورد تائید امام قرار گرفته است. ما در اینجا به محدودهٔ مذهبی مشخصی که مجموعهٔ جابری خـود را در آن جـای مـی‌دهد، نزدیک می‌شویم. یک بخش دیگر که برگرفته از کتاب الموازین الصـغیر است [۲۰۷]، این نکته را نقل و تائید می‌کند.

«علم الموازین [۲۰۸] از زمان جرجیس [۲۰۹] پیوسته منتقل شده است. او در زمان مرگ خویش عالم‌ترین فرد را بـا رمـوز آن آشـنا ساخت و از وی خواست که سوگند بخورد و متعهد شود که این علم را آشکار نگرداند مگر برای حکیمانی همچون خودش و نه سایر مردم. [این انتقال] تا زمان من [ادامه داشت] و می‌بایست به من مـی‌رسید زیرا هیچ‌کس دیگری نبود که (بتواند) بر این عـلم کـه مـن آخـرین نمایندهٔ آن بودم تسلط پیدا کند. [بنابراین] از من خواسته شد سوگند یاد کنم که اسرار این علم را نگه دارم، به‌طوریکه هیچکس [بر کیمیا] واقــف نگـردد. امـا مـن وصـیتی را کـه ایـن سـوگند در آن بـاشد نمی‌پذیرفتم. پس آن کس که این اسرار را در اختیار داشت، مـجبور شد آن را به من منتقل کند، زیرا هیچکس دیگری که شایستهٔ آن باشد وجود نداشت. او از من پرسید چرا از ادای چنین سوگندی سـر بـاز می‌زنم. من به او گفتم که طـبعی سـخاوتمند دارم، در حـالیکه قـوم [کیمیاگران] [در علم] بخل می‌ورزند و اگر این امر فقط به من قائم است، من بخشی از اسرار آن را مکشوف ساخته، قسمتی دیگـر را از طریق رمزگویی و در لفافه سخن گفتن مکتوم می‌نمایم، برخی از مردم [این معرفت] را فراچنگ آورده، سـایرین از آن مـحروم خـواهـند گشت. [...] او نظر مرا دربارهٔ این امور پذیرفت و در نتیجه تعلیم را به من منتقل نمود».

این حکایت کوتاه مشابه دیگر بخشها یا تذکرات مجموعه است که طی آن مجموعه می‌خواهد فوق‌العاده و بی‌نظیر بـودن مـتون خـویش را خـاطرنشان سازد، متونی که:

ـــ در دورهٔ انحطاط شدید علوم باطنی نوشته شده‌اند، دورانی که طی آن تعلیماتی که از طریق قدما انتقال یافته، دیگر اصلاً درک نـمی شود. ایـن صرفاً دوره‌ای شوم نیست، بلکه اگر این متن را در کنار «پیشگوئیهای» کتاب البیان قرار دهیم، ایـن دوره یکـی از اوقـات آشـوبهای کـیهانی است کـه پـیش از اصلاحات آخر زمانی و نجات بخشی اتفاق می‌افتد.

ـــ متونی که واجد ارزش پیامی با دامنه‌ای به وضوح آخـرت شـناختی است. بنابراین شخصیت جابر، خود، بعد تاریخی جدیدی پیدا می‌کند. با وجود اینکه شخصیت جابر غالباً گرایش به مخفی کردن خود پشت شخصیت امام (ع) به عنوان صرفاً سخنگو یا کاتب وی دارد در آخرین حکایتی که در اینجا نقل کردیم، حتی اسم امام ذکر نشده است. این جابر است که ارباب تصمیم خویش است. وی در مقدمهٔ کتاب الرحمه نیز به همین صورت ظاهر می‌گردد[۲۱۰].

در اینجا بی‌آنکه تلاش کنیم قضاوت نماییم که تا چه اندازه ذکر نام جعفر صادق (ع) همچون پوششی ادبی و ایدئولوژیک عمل می‌نماید، فـقط مـتذکر می‌شویم که نقش وی در این عمل اشاعه‌ی [اسرار کیمیا] بـه چـند صـورت است: گاه آشکارا از جابر می‌خواهد کتابهایی قابل فهم تدوین نماید[۲۱۱]. گاه از گستردگی دامنهٔ رازهایی که شاگردش برملا می‌سازد بر مـی آشـوبد ولی همیشه در نهایت او را تایید می‌کند[۲۱۲]. هر دو شخصیت در هر بار دو وجـه یک عمل واحد یعنی مکشوف / مستور ساختن علم قدسی را ایفاء می‌کنند.

با این حال، این اشاعهٔ علوم غریبه به هیچ وجه به صورت افشاء یا عوام فهم کردن و ابتذال در نمی‌آید. جابر اغلب خـاطرنشان مـی‌کند کـه مخـاطب کتابهای وی افراد نا اهل نیستند و وی با ابهام‌گوئیهای حساب شده آنها را از عمیقترین اسرار دور نگه می‌دارد. بعلاوه طبق نظر جابر مردم بر سه دسته‌اند: عالم ربانی، متعلم راه نجات و تودهٔ کور و نادان[۲۱۳]. طبیعتاً مخاطب مورد نظر مجموعهٔ جابری دستهٔ دوم هستند، گروهی کـه هـمچنانکه پـیش‌تر مشـاهده کردیم، مجموعهٔ جابری آنها را غالباً گروه «برادران» می نامد. وی‌گاهی آنان را «برادرم» یا «برادرانم» یا یکی از این دو خطاب می‌کند یا از یک خطاب کلی و عام استفاده می‌نماید.[۲۱۴] وی در حقیقت لفظ «اخ»، برادر، را بـر هـر کسی اطلاق می‌کند که هم از طریق فعالیت و هم به واسطهٔ تقدیر موفق به فهم علومی می‌شود که وی تعلیم داده است[۲۱۵]. و اصولاً هر جوینده‌ای توانایی دستیابی به آن را دارد.

جابر می‌نویسد:[۲۱۶]

«ای برادرم این کتابها معجزه‌های سرورم [جعفر(ع)] است. به سروم سوگند تنها برادرمان می‌تواند به علومی که در آن بیان کرده‌ام دست یابد. سایر برادرانمان که این ذخایر [معارف] برای آنها جمع و تدوین نگشته است، فقط به معنای ظاهری اطلاعات نظری و عملی که ما در این کتابها نهاده‌ایم دست خواهند یافت. اما دیگر مردمان، اضداد، افراد دون‌مایه و رذل، ابلهانی که نفس‌هایشان محجوب و روح‌هایشان آلوده است، خداوند بر گمراهی بی‌حد و جهل احمقانه‌شان خواهد افزود. این را بدان، ای برادر و خدا را شاکر باش که تو را در میان مخلوقات متعدد خویش برگزیده است و بر مطالعه مداومت نمای، موفقیت مطلوب را تحصیل خواهی نمود».

هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که بر اساس آن بتوان نتیجه گرفت که جابر اعضای یک جمعیت اخوت یا حتی یک جریان فکری مشخص را مخاطب قرار داده است. طبق فحوای متن، محتمل‌تر است که مخاطبان وی، جویندگان کیمیا در هر سطح و مرتبه ای که قرار دارند باشند. وی در عین حال معتقد است که تنها یک اقلیت قادر به درک و هضم تعلیم وی با تمام عمق آن خواهد بود و باید دستیابی این گروه از برگزیدگان که ـ طبق بخشی که پیش تر ذکر کردیم ـ بر اساس گزینش الهی انتخاب شده‌اند ـ به مراحل بالاتر فعالیت کیمیایی را در چارچوب نجات نفس‌های رها شده از چرخه‌های تناسخ که بالاخره به مجموعه ملکوتی «اشخاص روحانی» وارد می‌شوند، قرار دهیم. به این ترتیب واژهٔ «برادر» تمام معنای خویش را می‌یابد: هر شخص روحانی در واقع، خود را در ذات با دیگر اشخاص روحانی متحد می‌داند[۲۱۷].

اکنون می‌توانیم با سهولت بیشتری نقش آخرت‌شناختی‌ای را که می‌توان به مجموعه جابری نسبت داد، تبیین نمائیم. یک نقش مهم که جابر، همچنانکه مشاهده کردیم به خود نسبت داده بود، عبارت است از نقش «بیدارسازی نفس‌ها» و نشان دادن راه نجات بیرون از دولاب‌های تناسخ فرودی به افراد مستعد. اما همین رسالت وقتی که در دوره‌ای تاریخی نزدیک به آخرالزمان قرار می‌گیرد، ابعاد گسترده‌تری می‌یابد. جابر تصریح نمی‌کند که آیا شمار نفس‌هایی

که قرار است نجات یابند رو به کاستی و اتمام است و آیا آن هنگام، تاریخ بشری زمانمند معنای خویش را از دست می‌دهد؟ اما خاطرنشان می‌کند که استقرار حکومت قائم چیزی نیست مگر تکمیل فعالیت وی در آشکارسازی مجدد علوم باطنی. اما این آشکارسازی دقیقاً همان رسالتی است کـه مـولفان مجـموعه‌های جابری بر عهده گرفته‌اند. بعلاوه، چندین تذکر موجود در مجموعهٔ جابری حاکی از این نکته است که آنان به نوعی زمینه را برای ظهور قائم مهیا می‌کنند.

به این ترتیب کتاب الخواص[۲۱۸] چنین خبر می‌دهد: «و از جملهٔ خواص این است که رسیدن زمان دستیابی تو به این کتابها[۲۱۹] خـبر از فـرا رسـیدن زمانی می‌دهد که ما در کتابهای خویش، که در آن‌ها فصلهای مربوط به نبوت وجود داشته، به تو وعده داده بودیم. این را درک کن و لاتایسوا من روح الله انه لایایئس من روح الله الا القوم الکافرین (از روح خدا نومید مشوید، همانا از روح خدا نومید نمی‌گردند، مگر کافران)»[۲۲۰]. این عقیده که مجـموعهٔ جابری تدوین شده در زمان <امام> جعفر صادق (ع) زمینه را برای یک رخداد آخر زمانی متأخرتر اما نسبتاً نزدیک مهیا می‌گرداند، در پیشگویی منسوب به امام ششم نیز بیان شده است. ما پیش‌تر از این پیشگویی که به جملات زیـر خـتم می‌شود سخن گفتیم[۲۲۱]: «این هفت کتاب به دو بـرادرم مـی‌رسد؛ در دوران مردی با حالات زنانه که به لهو و لعب می‌پردازد، پسر مردی که پس از تحمل مشقتهایی [؟] به قتل می‌رسد. زیرا ابتدا به این کتابها توجهی نخواهد شد. سپس با آنها آشنایی حاصل گشته و مورد طلب و رجوع قرار خواهند گرفت». این گونه‌ای از «عصر غیبت» علوم کیمیایی است که قبل از آشکارسازی عـظیم آخرالزمان قرار دارد که جابر در اینجا از افتتاح آن سخن‌گوید شاید بتوان آن را مشابه ایدهٔ «دورهای فلسفه» پس از «دورهای نبوت» دانست که پیش‌تر از آن سخن گفتیم[۲۲۲].

نقش یتیم که جابر به‌طور تلویحی به خود نسبت می‌دهد، در اینجا شرح و وصف مناسب خویش را یافته است. یتیم فاقد نقش سلسله مراتبی معینی است ،نه آشکارا و نه به صورت باطنی. وی نه هادی است نه آمر و تعلیمی رسمی نیز

عرضه نمی‌کند. تعلیم وی از طریق کتابهایش برای مردمی ارائه می‌شود که آنها را نمی‌شناسد و آنان نیز تلاشی انفرادی را دنبال می‌کنند. آنان یتیم و از این جهت نیز «برادران» جابر هستند. اما در خلال دورهٔ آخرالزمانی آنچنان آشفته‌ای که داوطلبان تعلیم نیز به سختی قادر به تشخیصِ این موقعیت خود هستند، این نقش اساسی است. مجموعه از طریق پیگیری هدف خویش در آشکار کردن سّر اکسیر اعظم در آماده‌سازی زمینه برای قیامت یعنی لحظه‌ای که در آن نفس‌ها در نور خویش[1] قیام می‌کنند مساعدت می‌نماید.

اما قیامت مستلزم وجود یک قائم است و ما در اینجا به نقطه نهایی عرفان باطنی جابر می‌رسیم. ملاحظه کردیم که تمام اشخاص در ذات خویش یکی هستند ـ وحدتی که در امام تجسم می‌یابد ـ و «غایت تمام اشخاص چیزی واحد یعنی قائم است»[۲۲۳]. و قائم احتمالاً صورت فعلیت یافتهٔ چیزی است که در امام به صورت بالقوه موجود است. راز اساسی «وحی و انکشاف[2]» جابری در همین نکته نهفته است.

مجموعه به ما نمی‌گوید چرا هبوط نفس‌ها در عالم کون و فساد رخ داده است. اما آرام و با احتیاط پرده از غایتمندی این کیمیای کیهانی برمی‌گیرد که می‌کوشد هر یک از نفس‌ها را جهت رساندن آن به مجموعه ملکوتی تزکیه نماید: شکل‌دهی به انسان کبیر، انسان کامل، این قائم، هدفی که غایت تمام خلقت است و از طریق آن خواست اساسی خالق محقق می‌گردد.

در یک بخش عجیب از کتاب الاخراج ما فی القوه الی الفعل[۲۲۴] که جابر یک بار دیگر کلام خویش را از خلال عقایدی بیان می‌کند که تا حدی آنها را رد می‌نماید، مجدداً همین مساله انسان کبیر را با لحنی مطرح می‌کند که در عین حال برای ما تداعی‌کنندهٔ واقعیات تاریخی قرون سوم و چهارم هجری / نهم و دهم میلادی است. متاسفانه نسخهٔ خطی منحصربه فردی که پاول کراوس از آن برای تصحیح و چاپ استفاده کرده بسیار ناقص است، اما معنای کلی آن تقریباً قابل فهم است:

---

1. Leur propre lumière 2. Révélation

«اعتقاد کیمیاگران دربارهٔ صنعت‌شان چنین است: تصور آنان بر این است که عالم، انسان اکبر و کیمیا، انسان اوسط و انسان (ناسوتی) انسان اصغر است(۲۲۵). من توقیدیه(۲۲۶) را سرزنش نمی‌کنم به این جهت که گمان می‌برد علت[1] یک انسان صغیر است که ازدیاد می‌شود و متکثر می‌گردد تا اینکه به انسانی دیگر تبدیل شود، و سپس پیوسته به رشد ادامه می‌دهد. به این ترتیب به انسان کبیر باقی[2] تبدیل می‌شود که لایتناهی است و دارای معرفت عظیمی در سیاست است و تا ابد به تدبیر خواهد پرداخت، همچنانکه موجوداتی که در ابتدا ضعیف متولد میشوند، سپس بتدریج قوی می‌گردند تا اینکه به آخرین حد نهایت کمال خود می‌رسند.

«من هندوان را نیز در حدود و ثغورشان[3] سرزنش نمی‌کنم. بعلاوه کتابی به آنها اختصاص داده‌ام که در آن دیدگاههای ایشان را مطرح ساخته‌ام. همچنانکه قرامطه کونیه، قدریه(۲۲۷) و [...](۲۲۸) را که همچون سامریه و مسلمیه هستند [سرزنش نمی‌کنم]. نه عقیدهٔ پوچ زرتشتیان را علیرغم کفر، خفت و قبح نتایج آن سرزنش می‌کنم، نه عقیده فلاسفه پیرامون ادیان و حملات ستیزه‌جویانهٔ آنان را، آن گاه که علت الاولی[4] را همچون ریشه‌ای می‌پندارند که خوشه‌هایی در اطراف آن قرار گرفته است(۲۲۹). اگر این نظر صحیح بود می‌بایست به نمرود و فرعون حق داد که لعنت خدا بر آنان، رقبا و شیاطینشان مثل عباس و عبدالله، اسحاق مخلد، بائر(۲۳۰) و کسانیکه نظراتی مشابه دارند، باد، (و قالوا) «الحمد الله الذی صدقنا وعده و أورثنا الارض نتبوّأ من الجنه حیث نشاء فنعم اجرالعاملین): (گویند) ستایش خدای راکه وعدهٔ لطف و رحمتش را بر ما محقق فرمود و ما را وارث سرزمین گردانید. در هر جای بهشت که خواهیم منزل گزینیم. چه نیکو پاداشی است نیکوکاران را.(۲۳۱)

این بخش علیرغم نحوهٔ بیان و کیفیت نامطلوب متن نسخه نمایانگر عصارهٔ اندیشهٔ جابری است: نه تنها عالم صغیر انسانی همانند عالم کبیر است

---

1. Cause 2. Grand Homme impérissable 3. Limite
4. Cause première

بلکه تشکیل دهنده و محقّق‌کنندهٔ آن است. در پایان تحولی طـولانی، انسـان صغیر به عالم کبیر تبدیل می شود. زیرا اقتضای طبیعت او این است که بذر عالم باشد. هر یک از مکاتب مذکور مبین گوشه‌ای از حقیقت است: هـندوان (بـه جهت اعتقادشان به تناسخ؟) قرامطه و عقاید شان در باب آفرینش عالم از دو اصل مؤنث و مذکر و زرتشتیان (به خاطر فرشته‌شناسی شان؟)... خود متن چگونگی این رشد را مشخص نمی‌کند. اما عقاید فوق‌الذکر جـابر تـصویری اجمالی از آن عرضه می‌کند: رشد نفسها در خارج از ظلمات به واسطهٔ تحصیل معرفت باطنی «تا جائی که» با نیل به مجموعه ملکوتی که خاطرنشان می‌کنیم «اشخاص روحانی» نیز در آن کـوکب هـستند ـ «بـه فـردی جـدید تـبدیل می‌شود» و بالاخره تحقق مجموعه ملکوتی در قائم یعنی انسان کیهانی که «نقطهٔ غایی» تمام خلقت است.

پانوشت‌های فصل دوم

1. *Jâbir ibn Hayyân-Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam-Jâbir et la science grecque.*

(جابر بن حیان ـ تشریک مساعی در تاریخ عقاید علمی در اسلام – جابر و علم یونانی) رسالهٔ ارائه شده به انستیتوی مصر در سال ۱۹۸۶، مجلد ۴۴ انتشارات انجمن فرانسوی باستانشناسی شرق (I.F.A.O) چاپ مجدد در فرانسه، انتشارات Belles Lettres سال ۱۹۸۶ (در اینجا با نام S.G. از آن یاد می‌کنیم) و *Corpus des écrits jâbiriens* (مجموعه رسایل جابری)، همان انتشارات، ش ۴۵، سال ۱۹۴۳ (در اینجا با نام اختصاری. C. J.) هر چند مجموعهٔ جابری احتمالاً به وسیلهٔ مکتبی از کیمیاگران تدوین شده که فعالیت خویش را به مدت بیش از یک قرن فراگستردند، (رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۳۳–۳۲)، ما اسم خاص جابر بن حیان را برای اطلاق بر مولفان این مجموعه بکار می‌بریم، هم به جهت سهولت و هم به دلیل بعد مثالی که این شخصیت یافته است (رجوع کنید به همین کتاب، بعدتر، ۱۰۹ و پس از آن).

۲ ـ رجوع کنید به .C. J ص چهل و نه، یادداشت ش ۲.

۳ ـ دربارهٔ مسالهٔ تعیین تاریخ نگارش مجموعهٔ جابری رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۳۲ و پس از آن. یادآوری کنیم که عناصر شیعی که در اینجا به‌طور خاص مورد توجه ماست حاوی مباحث قدیمی متعددی است نظیر منازعه پیرامون امامت محمد بن حنفیه، زید بن علی (ع) و جانشینی جعفر صادق (ع) که در درون آراء عصری به وضوح متاخرتر (آغاز قرن چهارم هجری / دهم میلادی) گنجانده شده است، نگاه کنید به کتاب حاضر، ص ۱۰۴–۱۰۰.

۴ ـ با این حال، تحقیق بسیار وزین هانری کربن در کتاب الماجد *Le Livre du Glorieux* چاپ شده در سالنامهٔ ارانوس (Eranos Jahrbuch)، ش ۱۸، سال ۱۹۵۰، چاپ مجدد در انتشارات L'Herne فرانسه، ۱۹۸۶ شایان ذکر است (رجوع کنید به کتاب حاضر،

بعدتر یادداشت ش ۷)، و فؤاد سرگین، G.A.S، صص ۲۰۹-۱۹۱. کتاب دکتر زکی نجیب محفوظ با عنوان جابر بن حیان، قاهره، موسسه المصریه العامه، ۱۹۶۱،گزارشی غالباً جالب است، اما دربارهٔ گزینه‌های فلسفی و مذهبی جابر نکتهٔ جدیدی عرضه نمی‌کند. بالاخره ترجمهٔ آلمانی کتاب‌الاخراج ما فی‌القوه الی‌الفعل به وسیلهٔ رکس:
F. Rex, *Zur Theorie der Naturprozesse in der früharabischen Wissenschaft*
(که در اینجا نام اختصاری Naturprozesse را برای اشاره به آن بکار می‌بریم) حاوی مقدمه‌ای تحلیلی، وزین و دقیق در ۸۸ صفحه دربارهٔ تاریخ اندیشهٔ علمی است.

۵ـ در: *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften* (که در اینجا با علامت اختصاری Z.A.G.I.W شماره‌های اول و دوم مشخص می‌شود) ۱۹۸۴، ص ۵۰ و صفحات بعدی (کتاب‌المعرفه، کتاب النفس و کتاب القسمه)؛ و ۱۹۸۵، ص ۷۵ به بعد (کتاب الحجاب، کتاب الخلیل).

۶ـ کتاب تدبیر الاکسیر الاعظم -چهارده رساله در صنعت کیمیا، (که ما در اینجا آن را با E.S. مشخص می‌کنیم) تصحیح و ارائه از Pierre Lory، انتشارات انجمن مطالعات عربی فرانسه در دمشق، ۱۹۸۸. همچنین یاد کنیم از چاپ تصویری کتب السبعین، موجود در نسخهٔ حسین چلپی، ش ۷۴۳ در بورسا به همت انستیوی تاریخ علوم عربی ـ اسلامی فرانکفورت (فؤاد سرگین)، ۱۹۸۶. بعلاوه مجلهٔ اخبار التراث العربی، ش ۳۳ (سپتامبر ـ اکتبر ۱۹۸۷)، ص ۱۵ از اتمام تصحیح کتاب الحدید و کتاب النحاس به وسیلهٔ خانم انعام سعید خضر در قالب یک تز دکتری خبر داده، اما سخنی از چاپ احتمالی آن به میان نیاورده است.

۷ـ کیمیا به مثابهٔ صنعت قدسی *L'Alchimie comme art hiératique* (که در اینجا با علامت اختصاری A.A.H مشخص می‌شود) پاریس، L'Herne که بخش سوم آن را ترجمه و شرح بسیار غنی رسالهٔ مهم جابربن حیان با عنوان کتاب الماجد که مشخصاً مشتمل بر مسایل امام‌شناختی است، تشکیل می‌دهد.

۸ـ یعنی کتاب جابر و علم یونانی S.G (نگاه کنید کتاب حاضر، به پیش‌تر یادداشت ش ۱) انتشارات Les Belles Lettres. امیدوارم که در آینده امکان چاپ جلد دوم (C.J) که مکمل ضروری آن است، نیز فراهم گردد.

۹ـ Paris, Maisonneuve et Larose, 1988

۱۰ـ این بخش از *Nachlass Kraus* میراث کراوس (در اینجا N.K) نیز خود ناقص است. از سه بخش اصلی ذکر شده در فهرست، ما فقط توانسته‌ایم قسمت‌هایی تایپ شده از بخش اول (۱۱۰ صفحه دربارهٔ «گرایش قرمطی جابر») و بخش سوم (متونی که بخشی از آن به زبان فرانسه و بخشی دیگر به زبان آلمانی ترجمه شده، در مجموع ۶۰ صفحه است که صفحهٔ آخر شمارهٔ ۵۸۵ را برخود دارد) و نیز ۷۴ صفحه یادداشت‌های دستنوشته که در فصل‌های N.K گنجانده نشده است را بیابیم. بنابراین بنظر می‌رسد

که بخش قابل توجهی از آن مفقود است. با این حال، از آنجا که پاول کراوس در مقدمهٔ خود چکیده نظریاتی را که قصد داشته اثبات نماید آورده، خطوط اصلی استدلال وی به وضوح نمایان است. برای تفضیل بیشتر پیرامون بخش کیمیایی N.K رجوع کنید به ضمیمه یک، بعدتر، ص ۱۸۵ و پس از آن.

۱۱ ـ رجوع شود به «جابر بن حیان و اسماعیلیه» (Dschâbir ibn Hajjân und die Ismâilijja) چاپ شده در *Dritter Jahresbericht der Forschungsinstitut für Geschichte der Naturwissenschaften*، برلین، ۱۹۳۰، صفحهٔ ۲۳ به بعد؛ Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jâbir ibn Hayyân «مقامات سلسله مراتب دینی از دیدگاه جابر حیان»، چاپ در برلین، انستیتو باستانشناسی شرقی فرانسه *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale* سال ۱۹۴۲، ص ۸۳ و پس از آن. مجموعهٔ جابری، C. J ص چهل و هشت و صفحات بعدی‌ـ، مدخل "Djâbir ibn Hayyân" در دائرةالمعارف اسلام *Encyclopédie de l'Islam* چاپ دوم‌ـ؛ بخش نتیجه گیری مقاله مطالعه‌ای دربارهٔ جابر بن حیان "Studien zu Jâbir ibn Hayyân", *Isis*, XV، ۱۹۳۱، ص ۲۲-۲۱، بالاخره بخش اول: N.K، پروندهٔ ۹۱، فصل‌های اول تا سوم.

۱۲ ـ ما با نقد فؤاد سزگین بر دیدگاههای کراوس در زمینهٔ مشخص امام‌شناسی، به استثنای برخی از جزئیات موافق هستیم (G.A.S ص ۱۹۱ به بعد) در صفحات آتی (ص ۱۰۰ و پس از آن) به این موضوع بازخواهیم گشت.

۱۳ ـ بعلاوه جابر خاطرنشان می‌کند که تناقضهای منطق در نوشته‌های وی متضمن معنا و فایده هستند. رجوع کنید به کتاب الاشاره، تدبیر اکسیر اعظم، ص - ۹۴ ـ کتاب الحجر، *The Arabic Works of Jâbir ibn Hayyân* تصحیح و چاپ به وسیلهٔ E.J. Holmyard، پاریس کتابفروشی P.Geuthner، ۱۹۲۸، صص ۱۶، ۳۱، ۳۳؛ کتاب الملک چاپ در شیمی در قرون وسطی (*La Chimie au Moyen Age* در اینجا C.M.A)، تصحیح از M. Berthelot و O. Houdas، ص ۹۷ از متن عربی. نگاه کنید به تأملاتی در باب گفتارهای تعمداً متناقض در: «یونانی‌گرایی و کیمیاگران عربی "Hellénisme et alchimistes arabes" به وسیلهٔ J. Berque چاپ در: دوگانگی در فرهنگ عربی L'ambivalence dans la culture arabe، پاریس، *Anthropos*، ۱۹۶۷.

۱۴ ـ این نسبت‌های قیاسی مثلاً بین طلا در میان فلزات، خورشید میان کواکب و قلب در بدن انسان را باید به جهت هماهنگی دقیق که در این متون آنها را به هم می‌پیوندد، از زبان رمزی به طور کلی متمایز نمائیم. برای نمونه نگاه کنید به کتاب حاضر ص ۱۰۵ به بعد.

۱۵ ـ C.M.A، ص ۲۲. در باب اهمیت کتاب الرحمه نگاه کنید به C. J، ص ۵ متن به بعد.

همچنین نگاه کنید به کتاب الخواص در مختار رسایل جابر حیان (M. R.=)، متون تصحیح شده توسط پاول کراوس، پاریس و قاهره Maisonneuve /الخنجی، ۱۹۳۵، ص ۳۱۴. این نقل قولها نشان‌دهندهٔ رواج قابل توجه کیمیاگری در دورهٔ عباسی است. اگر به مندرجات کتاب الحاصل، مختار رسایل، ص ۵۳۹ اعتماد کنیم که در آن جابر متذکر می‌شود که در یکی از «محافل پر جمعیت» شرکت داشته، دربارهٔ کیمیاگری حتی مباحثاتی عمومی نیز در می‌گرفته است.

۱۶ ـ برای یک کتابشناسی تلفیق دربارهٔ ادبیات کیمیایی یا پیرامون کیمیای مدرن و جدید نگاه کنید به:

R. Halleux, *Les Textes alchimiques*, Turnhout, Brépols, 1979

و:

M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 165-182

۱۷ ـ کیمیا به مثابهٔ صنعت قدسی (A.A.H)، ص ۱۵۱.

۱۸ ـ این کار اولین بار به وسیلهٔ ابن ندیم صورت گرفت: ابن ندیم، کتاب الفهرست، چاپ Flügel، ص ۳۵۴. و نیز نگاه کنید به مجموعهٔ جابری، (C. J)،ص چهل مقدمه.

۱۹ ـ کتاب الاسطقس الاس الثالث، A.W، ص ۹۹. لفظ Alchimie در متن فرانسه برای ترجمهٔ الکیمیا در زبان عربی بکار رفته است. بنا به نظر سزگین در G.A.S، ص ۹-۴ لفظ الکیمیا متضمن معنای جستجوی اساساً مادی و سودجویانه در تبدیل فلزات است. کیمیا به معنای خاص و صنعت شریف معمولاً علم الصنعه نامیده شده است.

۲۰ ـ کتاب اللاهوت، تدبیر اکسیر، ص ۸، ترجمهٔ فرانسه در ده رساله.... Dix Traités، ص ۱۰۰.

۲۱ ـ کتاب الاسطقس الاس الاول، A.W، ص ۶۳.

۲۲ ـ نگاه کنید به کتاب الماجد در مختار رسایل، ص ۱۱۵ به بعد.

۲۳ ـ به ویژه نگاه کنید به کتاب المعرفه. W.I.A.G.Z،ش ۱،ص ۵۴ به بعد: «ای برادرم از بالا به امور بنگر، پس آنها را آن‌گونه که هستند ببین. جاهل از پائین به امور می‌نگرد، پس نمی‌بیند آنچه راهیولی (ماده) دریافت کرده، ذاتش فاسد گشته و تغییر کرده است.» همچنین رجوع کنید به کتاب التصریف در مختار رسایل، ص ۴۱۱، ۴۱۶ و کتاب البیان، A.W، ص ۷ به بعد.

۲۴ ـ کتاب الاسطقس الاس الثانی، A.W، ص ۹۱۱: «قومی گویند که علم نیازمند به عملیات آزمایشگاهی نیست، زیرا اکسیر در عالم، در حکمتی که در مخلوقات خداوند نمودار می‌گردد، وجود دارد. اینان اظهار میدارند موسی (ع) و دیگر انبیاء و ائمه صالحین که از آنان سخن گفتیم عملیاتی انجام نداده‌اند، اما خداوند تبارک و تعالی علم این حجر را بر آنان وحی نمود و در نتیجه، کاری را انجام دادند که گفته می‌شود فقط از طریق تدابیر و عملیات کیمیایی صورت می‌گیرد.»

۲۵ ـ همان منبع، ص ۸۶. همچنین نگاه کنید به کراوس، علوم یونانی (S.G)، ص ۴۴، یادداشت ش ۶. یک نکته مهم در اینجا این است که جابر به وفور اقوال و نظراتی را به یک قوم، طائفه، مذهب یا یک جریان نامعین (قیل و رُوِی) نسبت می‌دهد.
جابر لزوماً نظراتی راکه دارای اساسی تاریخی هستند، نقل یا در مورد آنها بحث نمی‌کند بلکه این شیوهٔ بیانی است که به وسیلهٔ آن، وی نکته‌ای غامض راکه به صورتهای گوناگونی در کنار هم قرار گرفته و هر یک جنبه‌ای <از نکته مورد نظر> را عرضه می‌کند، مطرح می‌نماید یا می‌خواهد عقیده‌ای بسیار نامتعارف را بیان کند ولی در عین حال، خود را از انتساب به آن عقیده دور نگه دارد. نمونه‌های شاخصی از این اسلوب را دربارهٔ تعریف حجر در کتاب الحجر، کتاب الاسطقس الاس الاول و الثانی در A.W به ترتیب در صفحات ۱۶ به بعد، ۶۳به بعد و ۸۱ به بعد می‌بینیم و نیز در باب مسایل امام‌شناختی رجوع کنید به کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۸ به بعد و نیز در کتاب حاضر، ص ۱۰۰ به بعد. همچنین در جاهای دیگر، نگاه کنید به نظرات پیرامون تعیین ترکیب نهایی اکسیر در کتاب الباب، E.S ص ۳۵ ـ کتاب الثلاثین الکلمه، E.S.، ص ۴۷. و اما کتاب التدبیر و الاصول، E.S.، صص ۱۴۶-۱۳۹ تماماً به «منازعات» مشابه اختصاص دارد.

۲۶ ـ کتاب الاسطقس الاس الثانی، A.W، ص ۹۰. همچنین رجوع کنید به S.G.، ص ۴۴، یادداشت ش۷.

۲۷ ـ کتاب الموازین الصغیر، C.M.A صص ۱۱۶-۱۱۵، که در آن به داستان آفرینش در سفر پیدایش اشاره شده است. اشاره به انجیل و زبور و مزامیر مبهم‌تر است.

۲۸ ـ کتاب الاسطقس الاس الثانی، A.W، ص ۸۲. در اینجا رابطه‌ای بین عنوان کتاب و امام‌شناسی شیعی برقرار شده است زیرا وصیِ یک نبی شارع، اساس نامیده می‌شود.

۲۹ ـ انسان، اشاره‌ای احتمالی به شواهد آموزهٔ اعتقاد به تناسخ در مجموعه جابری. C.J است. رجوع کنید به همین کتاب، ص ۷۷ به بعد. هیات بشری هم می‌تواند مأمن یک نفس در حال تعالی و معنوی شدن[1] ـ یک انسان به معنای دقیق کلمه ـ باشد و هم مأوای یک موجود تیره گشته از ظلمت جهل و گناه که محکوم به تنزّل در اشکال حیوانی، نباتی و معدنی است.

۳۰ ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۳۱۵: «که بوده و خواهد بود...» یادآور بخشی از خطبه البیان امام علی (ع) در بارهٔ کیمیاست. رجوع کنید به A.W. ص ۲۱ و ۸۹، متن فرانسه در A.A.H.، ص ۲۹ به بعد. آخرین جمله «الی ان تقوم الساعه» اشاره به نظام آخرت شناختی جابر دارد که مشخصهٔ اصلی آن ظهور قائم است که برای تحقق و اکمال تاریخ قدسانی خواهد آمد. رجوع کنید به کتاب حاضر ص ۱۱۵ به بعد و نیز ص ۱۰۸-۱۰۷.

---

1. En voie de spiritualisation

۳۱ـ کتاب الاسطقس الاس الثانی، A.W، صص ۸۹–۸۸. همچنین رجوع کنید بـه کـتاب المیزان الصغیر، مختار رسایل، ص ۴۲۹. ابواب و حجج القاب مراتب عالی در سلسله مراتب فرق شیعی است. جابر به خصوص در کتب الخمسین آنها را در دیدگاهی که خاص خود اوست وارد کرده و با آن همـاهنگ نموده است. رجـوع کـنید بـه کـتاب حاضر، ص ۸۳ و بعد. به این دیدگاه «شیعی شدهٔ» انتقال کیمیا را مجددا در نزد مولفان پس از جابر می‌بینیم. به این تـرتیب، بـه عـقیدهٔ جـلدکی، (قـرن هشـتم هـجری / چهاردهم میلادی) «این علم حاصل نقل نبوی (سنت منقول) است که از آدم (ع) به شیث (ع) و از او تا ادریس ملقب به هرمس الهرامسه و پس با واسطه‌هایی بـه نـوح (ع)، آنگاه به خاندان ابراهیم (ع) و خاندان موسی (ع) سپس به عیسی (ع)، پس از او با واسطه‌هایی به حضرت محمد (ص)، ... آنگاه به علی کرم الله وجهه، پس بـه اولاد علی (ع)، سپس جعفر صادق (ع)، استاد جابربن حیان صوفی، پس با واسطه‌هایی تا زمان ما رسیده است.» (نهایة الطلب، نسخه قاهره به نقل از N. K. پروندهٔ ۱۲۸).

۳۲ـ C.M.A، ص۱۲۵. همچنین رجوع کنید به کتاب الاسطقس الاس الثانی، A.W، ص ۸۳.

۳۳ـ کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۲. موضوع عبارتست از گـزیده‌ای از گـفتگوی مشهور بین امام علی (ع) و کمیل بن زیاد. رجوع کنید به بحار الانوار، بیروت، ۱۹۸۳، ص ۱۸۶، که روایت اندکی متفاوت از روایت جابر را عرضه می‌کند.

۳۴ـ کتاب الاسطقس الاس الثانی، A.W ص ۸۱، این به «عقیدهٔ قومی....»؛ رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش تر، ص ۹۳–۹۲ یادداشت ۲۵.

۳۵ـ همان منبع، ص ۸۷. در اینجا بنا به اجماع کیمیاگران. با این وجود در همان بخش جابر دیدگاهی را بیان می‌کند که پیشکش بخور و نذر به پیشگاه کواکب را جهت به خدمت گرفتن موجودات علوی که در آنها سکنی دارند، ترجیح می‌دهد. بنابراین، خـطوط مناقشهٔ اساسی در تاریخ علوم غریبه میان هواداران توکل و تفویض عمل خویش به رحمت الهی و طرفداران بکارگیری فنون طلسمات در اینجا طرح شده، بی‌آنکه مؤلف در این باره اطالهٔ کلام به خرج دهد.

۳۶ـ کتاب الاحجار علی رای بلیناس، مختار رسایل، ص ۱۹۷.

۳۷ـ همان منبع، همان صفحه. و کتاب الاشاره، تدبیر اکسیر، ص ۹۴.

۳۸ـ کتاب میدان العقل، مختار رسایل، ص ۲۲۳.

۳۹ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۲۲۹–۲۲۸ و ۲۳۱.

۴۰ـ کتاب التصریف، مختار رسایل ،ص ۴۱۶، و کـتاب المـعرفه Z.G.A.I.W، ج اول، ص ۵۶.

۴۱ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۳۳۲–۳۲۲. در این بخش اخیر، تلاقی کامل میان برهان و عیان (عیان عبارت است از مشاهده و «بصیرت» در یک معنای عـرفانی) فقط به پیامبران نسبت داده‌شده است.

۴۲ـ کتاب الایضاح، A.W، ص ۵۲.

۴۳ـ رجوع کنید به کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۲ و پس از آن و .S.G ص ۹۵، ش ۲.

۴۴ـ کتاب البیان، A.W، ص ۱۱.

۴۵ـ رجوع کنید به کتاب الاسطقس الاس الثانی، A.W، ص ۸۱: «این علم [کیمیا] حاصل نمی‌گردد مگر از طریق وحی از سوی خداوند. زیرا فراتر از ظرفیت درک و عقل انسانهاست». همچنین نگاه کنید به همان منبع، ص ۸۸؛ کتاب اللاهوت، تدبیر اکسیر، صص ۹-۷؛ کتاب الباب، تدبیر اکسیر، ص ۳۴ و بالاخره کتاب المیزان الصغیر، مختار رسائل، ص ۴۳۳-۴۲۹: «فقط حضرت باری تعالی ـ جل جلاله، می‌تواند جوهر منفعل [1] را آنگونه که می‌خواهد محقق نماید، یا کسانی که خداوند آنان را دوست داشته و به آنان عنایت یا موهبتی عطا کند (قادر به این کار هستند)».

۴۶ـ رجوع کنید به کتاب الصفات، تدبیر اکسیر، ص ۷۹، و نیز کتاب سرالمکنون، باب سوم: «کسانیکه خداوند از فضل خویش به آنها بخشی از علم و حکمت خود را اعطاء کرده است. او راه را برای آنها روشن نموده، راهی که برتر از تعلیم اکتسابی است. از خداوند خالق مسئلت می‌نمائیم که ما را در زمرهٔ اولیاء محبوب خویش قرار دهد که نسبت به آنان سخاوتمند است. (به نقل از. N.K پروندهٔ ش ۱۳۰)

۴۷ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۲۵۳. همچنین رجوع کنید به کتاب الاشتمال، مختار رسایل، ص ۵۵۰ و کتاب الراهب، مختار رسایل، ص ۵۲۹.

۴۸ـ رجوع کنید برای نمونه به کتاب الاسطقس الاس الثانی، .A.W صص ۷۹ و ۹۲.

۴۹ـ رجوع کنید به کتاب المیزان الصغیر در مختار رسایل، ص ۴۵۱، ـ کتاب الرحمه C.M.A ص ۱۳۵، کتاب الاشتمال، مختار رسایل، ص ۵۵۰. دربارهٔ اهمیت اختربینی رجوع کنید به کتاب الرحمة الصغیر A.W صص ۸-۱۴۷. این ارتباط میان علم محسوسات (معرفت) و معرفت کامل اشراق (علم) موضوع کتاب المعرفه . Z.G.A.I.W، ص ۵۲ به بعد را تشکیل می‌دهد. این کتاب در صفحهٔ ۵۶ تصریح می‌کند که «معرفت ابتدای علم است».

۵۰ـ کتاب الاسطقس الاس الثانی، .A.W ص ۱۰۱.

۵۱ـ نگاه کنید به کتاب حاضر، بعدتر، ص ۱۶۴-۱۶۳.S.G، ص ۳۲، یادداشت ش ۴؛ کتاب الاخراج ما فی‌القوه الی الفعل، مختار رسایل، ص ۳۰-، کتاب البحث مختار، صص ۵۰۷ و ۵۲۷.

۵۲ـ کتاب البحث، مختار رسایل ص ۵۰۲. نقش متمایز و در عین حال مکمل فلسفه و رأی دینی به ویژه در کتاب الاسطقس الاس الثانی، .A.W صص ۹۲،۷۹ و ۹۳ مطرح شده است.

---

1. Substance passive

۵۳ـ کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۰، رجوع کنید به کتاب حاضر، ص ۸۳.
۵۴ـ رجوع کنید به کتاب الوجوب (کتاب ۴۲ از کتب السبیعین)، مختار رسایل، ص ۴۷۶، در چاپ تصویری کتب السبعین، ص ۲۳۶ به بعد و .S.G، ص ۵۴ بـه بـعد ـ، کتاب الراوق (کتاب هجدهم)، مختار رسایل، ص ۴۶۳، در چاپ تصویری کتب السبعین، ص ۱۲۴ به بعد و در .S.G، ص ۵۷، کتاب القرار، (کتاب پـنجاهم از کـتب السـبعین) در چاپ تصویری ص ۲۸۴ به بعد و .S.G، ص ۵۶، کتاب الصفات، تدبیر اکسیر، ص ۸۰و ۱۰ رساله...، ص ۱۷۵؛ کتاب الموازین الصغیر، CMA، ص ۱۱۰ به بعد. با این حـال ابهام دائمی در به‌کارگیری اصطلاح فیلسوف در مجموعهٔ جابری وجود دارد و به طور متناوب بر کیمیاگران به طورکلی و بر اندیشمندان یونان باستان و احـتمالاً بـر تـمامی اندیشمندان مسلمانی که رویکرد آنان را اتخاذ کرده‌اند اطلاق می‌گردد. به این ترتیب در کتاب التصریف، مختار رسایل، ص ۴۰۶، وی باعنایت به «تعلیمات اساتیدمان [ائمه] و مکتب فلاسفهٔ مان» جهل «تمام فلاسفه» را اصلاح می‌کند.
۵۵ـ مختار رسایل، صص ۵۱۰-۵۰۹.
۵۶ـ همان منبع، ص ۵۰۲.
۵۷ـ کتاب التجمیع، مختار رسایل، ص ۳۸۹.
۵۸ـ همان منبع، ص ۳۷۷. در واقع جابر هیچ جا جایگاهی را که در نظام پـیامبرشناسی خویش برای فلاسفه باستان قائل است به‌طور دقیق مشخص نمی‌نماید. با ایـن حـال بخشی از کتاب الاخراج ما فی القوه الی الفعل...، مـختار رسـایل، ص ۲۱ را مـتذکر می‌شویم که در آن مؤلف از یک «عصر فلاسفه» و یک «عصر انبیاء» سخن می‌گوید که برحسب شواهد نبوی، همچون توالی بهار و تـابستان از پـی یکـدیگر مـی‌آیند. همانگونه که پیش‌تر دیدیم، جابر سلسلهٔ فلاسفه انبیاء را به اسکندر، شاگرد افلاطون، ختم می‌نماید. شاید پس از وی را سرآغاز یک دورهٔ فلسفهٔ محض می‌دانست (؟).
۵۹ـ مثلاً در کتاب الاسطقس الاس الثانی، .A.W، صص ۸۲-۸۱.
۶۰ـ همان منبع، ص ۸۹. همچنین رجوع کنید به کتاب الخواص، ص ۳۱۷.
۶۱ـ رجوع کنید به کتاب حاضر ص ۹۳ و ۹۶ به بعد، کتاب المـاجد، مـختار رسـایل، ص ۱۱۸به بعد. سه حرف ع. م. س در برخی از جریانهای غلاة شیعی (به ویـژه در نـزد نصیریه و مولفان مجموعه جابری) نماد سه نقش در وحی است که تا مرتبه وجود الهی بالا برده می‌شوند. میم <= محمّد (ص)> ابلاغ‌کنندهٔ شریعت ظاهری است، عین علی ابن ابیطالب (ع)) تعلیم باطنی عمیق را عرضه می‌کند، سین (= سلمان فارسی) دستیابی به عین <= درک تعلیم عین> رابه مومنان آموزش می‌دهد.
۶۲ـ کتاب الحجر، A.W، صص ۳۴-۲۲؛ کتاب الاسطقس الاس الثانی، A.W، ص ۸۹ و A.A.H، قسمت دوم.
۶۳ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۳۱۵.

۶۴ـبه ویژه رجوع کنید به: J. Ruska, *Arabische Alchemisten*, II, Heidelberg, 1924, rééd. Vaduz, Dr. Martin Sändig, 1977 همچنین نگاه کنید به .C.J، ص بیست و پنج مقدمه به بعد و G.A.S، ص ۱۳۱–۱۲۸.

۶۵ـرجوع کنید به کتاب حاضر، پیش تر، ۲۸–۲۷ و ۳۳–۳۱.

۶۶ـرجوع کنید به .C.J، ص ۳۷و .G.S، ص ۲۶۱ و نیز:
M.Ulmann, *Die Natur_und Geheimwissenschaften im Islam*(=N.G.I), Leiden,. Brill, 1924, p. 197

۶۷ـمعنای تحت‌اللفظی آن عبارت است از گوش خر منطق.این شخصیت نیز همچون حربی الحمیری کاملاً نا شناخته است (رجوع کنید به .C.J، ص سی و هشت). کراوس (در N.K، پرونده‌ش ۱۲۴) صرفاً به‌عنوان یک فرضیه قرائت ذوالخمار (مرد پوشیده) را پیشنهاد می‌کند.

۶۸ـرجوع کنید به C.J، ص سی و هفت و کتاب الراهب، مختار رسایل، ص ۵۲۸.

۶۹ـکتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۲.

۷۰ـکتاب المنفعه، تدبیر اکسیر، ص ۱۵۷–۱۵۶. همچنین نگاه کنید به کتاب اللاهوت، تدبیر اکسیر، ص ۸–۷؛ کتاب الباب، تدبیر اکسیر، ص ۳۴، – کتاب الثلاثین الکلمه، تدبیر اکسیر، ص ۴۰، کتاب الاسطقس الاس الثالث، .A.W، ص ۱۰۰.

۷۱ـرجوع کنید به .C. J، ص بیست و پنج به بعد، سی و شش به بعد و ۱۰۰ به بعد.

۷۲ـکتاب النار الحجر، C.M.A، ص ۱۹۵. همچنین نگاه کنید به کتاب العوالم، نقل در .C.J، ص ۲۷، یادداشت ش ۱، ـ کتاب الاحجار...، مختار رسایل، ص ۱۶۴،ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص۱۱۵.

۷۳ـکتاب الراهب، مختار رسایل، ص ۵۲۸.

۷۴ـنگاه کنید برای نمونه به کتاب المیزان الصغیر، مختار رسایل، ص ۴۵۵، که در آن جعفر به شاگرد خویش یک ورد جادویی را که دارای اثری خارق‌العاده است، می‌آموزد.

۷۵ـکتاب اللاهوت، تدبیر اکسیر، ص ۸–۷؛ ده رساله، ص ۱۰۰.

۷۶ـرجوع کنید به ابن ندیم، کتاب الفهرست، ص ۳۵۹.

۷۷ـهمانجا، ص ۳۶۰و .N.G.Iص ۲۰۸.

۷۸ـ N.G.I، ص ۲۰۸.

۷۹ـچاپ Flügel، ص ۳۵۵به بعد.

۸۰ـرجوع کنید به .A.W ص ۸۹، – مختار رسایل، صص ۲۳۶، ۵۲۸، ۵۴۳و .C. J، ص ۱۷۱.

۸۱ـمختار رسایل، ص ۳۷–۳۶.

۸۲ـمختار رسایل، ص ۱۱۵ به بعد.

۸۳ـ .A.W، ص ۵به بعد.

۸۴ـ مختار رسایل، ص ۴۸۹ به بعد.
۸۵ ـ C.M.A ص ۹۲. مطمئناً منظور از آب در اینجا آب کیمیایی است، یعنی عنصر سرد، مرطوب، خالص شده که حاصل تقطیرهای مکرر به هنگام عملیات کیمیایی است. صبغ بر عنصر آتش، گرم – خشک و روغن (دهن) بر عنصر گرم و مرطوب دلالت می‌کند.
۸۶ ـ .C.M.A، ص ۹۴–۹۵. گفتاری مشابه در کتاب الرحمة الصغیر، .A.W، ص ۱۵۴–۱۵۵ وجود دارد که در آن جابر به هنگام صحبت از ترکیب نهایی طبایع چهارگانه افزاید: «اگر موفق به انجام این کار شدی، بدان که این امام است، یعنی کسی است که در بیشتر کتابهایم از او سخن گفته‌ام و این سخنم بر وی تطبیق می‌کند: مگر اینکه خداوند به تو سعادت دیدار امام را عطا کند».
۸۷ـ رجوع کنید به کتاب حاضر پیش‌تر، ص ۶۲ به بعد.
۸۸ ـ نگاه کنید به هانری کربن، در اسلام ایرانی En Islam iranien، ج اول، ص ۳۱۰ به بعد. در همین راستا است که کتاب البیان تصریح می‌کند که بیان کـه قـائم نیز هست، والاترین عنصر تعلیم ائمه است. علم جزیی حاصل از کیمیاگری به تدریج به سوی علم کلی، که حقیقت متعالی طالب است، رهنمون می‌گردد.
۸۹ ـ کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۷ به بعد. در حقیقت این بخش مبهم و دو پهلو است: می‌توان اینگونه نیز برداشت کرد که واسطه‌ای که در اینجا نام برده شده، ناطق است، نه امام. اما محتوای متن و نیز مقایسه با بخشهای دیگر مجموعه ما را بـه سـوی تفسیر اول متمایل کرده است.
۹۰ ـ رجوع کنید به A.A.H، ص ۱۵–۱۴. دیگر رسایل جابری از یک بهم آمیختگی و پیوستگی نخستین میان آتش و خاک سخن می‌گویند. رجوع کنید به ده رساله، ص ۸۸. اما این تقابل صرفاً ظاهری است. موضوع اساساً عبارتست از گرد هم آوردن دو قوهٔ نخستین و متضاد، یـعنی حـرارت و بـرودت، در یک جـوهر پـایدار، پس از تلخیص آنها. رجوع کنید به .S.G، ص ۶ به بعد.
۹۱ ـ مختار رسایل، ص ۴۳۶.
۹۲ ـ مقایسه شود با کتاب الاسطقس الاس الثالث، .A.W، ص ۱۰۳: «ابتدا عناصر فوقانی و پائینی را از هم جداکن. عنصری را که در بالا قرار دارد، تطهیر نما. آنچه در پائین قرار دارد نیز محتاج تطهیر است تا به امام ملحق شود.»
۹۳ ـ کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۷۴.
۹۴ ـ بعلاوه، باید این عقاید غلاة را از تغییر نفس پس از مرگ، به ویژه آنگونه که در فلسفهٔ اسماعیلی مطرح است، متمایز نمائیم. در این باره، رجوع کنید به هانری کربن، مقدمه بر کشف المحجوب ابویعقوب سجستانی، تهران/ پاریس، ۱۹۴۹، ص ۱۵ و پس از آن. *Le Dévoilement des choses cachées*, Verdier, "Islam Spirituel", 1988, p. 21

و همچنین:

R, Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie,* Berlin, Klaus. Schwarz, 1985

۹۵ـ مختار رسایل، ص ۵۴۹ به بعد. در کتاب الحجر، .A.W، ص ۳۷ جابر اظهار می‌دارد که در توضیح نظریهٔ حجر الفلاسفه کتابهایی را بـه تـناسخ اخـتصاص داده است. ولی هیچیک از این متون به ما نرسیده است.

۹۶ـ رجوع کنید، به کتاب حاضر، پیش تر، ص ۷۴؛ کتاب الخواص، مختار رسـایل، ص ۳۷۸، ـ کتاب الاسطقس الاس الثانی، .A.W، ص ۱۰۰.

۹۷ـ رجوع کنید به کتاب الاشتمال، مختار رسایل، ص ۵۵۰، و کتاب البیان، .A.W، ص ۱۱ که در آن افراد مستحق یک تناسخ نزولی (مسخ، رسخ) نمی‌توانند امام را بازشناسند حتی اگر وی را شخصاً ملاقات نمایند. به‌طور کلی نسخ عبارت است از بازپیدایی در یک هیات بشری دیگر. مسخ یعنی گذر به سوی یک هیات حیوانی؛ فسخ به معنای گذر به شکل نباتی است و رسخ یعنی به صورت جمـادات و احـجار در آمـدن. ایـن اصطلاحات همواره به صورت دقیق استعمال نمی‌شوند. به این تـرتیب، طـبق کـتاب المعرفه، Z.G.A.I.W، ش ۱، ص ۵۷، انسانی که به مرتبهٔ بالاتری از علم رسیده است (نگاه کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۱۲۲، ش ۲۳) نمی‌تواند بـه مـعرفت صرف محسوسات تنزل کند، مگر در حالت رسخ، یعنی سقوط بسیار شدید، نـه در حـالت نسخ. اینکه نسخ بتواند بر یک گذر صعودی یا نزولی در هیات بشری دلالت کند، در کتاب الاشتمال، مختار رسایل، ص ۵۴۹ تصدیق شده است.

۹۸ـ این معادلی است که پاول کراوس در .N.K برای ترجمهٔ عبارت عـربی، طـائفه أهـل الاستحقاق انتخاب کرده است.

۹۹ـ .A.W، ص ۱۱.

۱۰۰ـ همان منبع، ص ۱۲. بخشهای دیگر از تناسخ نفوس به مثابهٔ یک نوع چرخهٔ صرفاً طبیعی صحبت می‌کنند. رجوع کنید به ویژه به کتاب الاشتمال، مختار رسـایل، ص ۵۴۹.

۱۰۱ـ .A.W، ص ۱۲-۱۱.

۱۰۲ـ مختار رسایل، ۵۵۴ و ۵۴۸.

۱۰۳ـ رجوع کنید به کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۷.

۱۰۴ـ کتاب الخلیل، Z.G.A.I.W، ش ۲، ص ۸۱.

۱۰۵ـ مخـتار رسـایل، ص ۵۰۶. واژهٔ اشـخاص کـه مـا در ایـنجا آن را personnes spirituelles ـ اشخاص روحانی ـ ترجمه کرده‌ایم، در واقع اصطلاحی بسیار حساس برای ترجمه است. اشخاص ذواتی ملکوتی هستند کـه در جـوهر واحـدند، امـا در نقش‌های مختلف متکثر می‌گردند و می‌توانند در عالم زمینی به یک شکـل بـشری

ظاهر گردند، یعنی به شکل مقامات سلسله مراتب باطنی در تشیع تعلیمی. کریستن ژامبه در مقالهٔ «تفسیر اسماعیلی تاریخ» مجموعهٔ ش ۹ از سری انتشارات دانشگاه سن ژاک اورشلیم پیشنهاد می‌کند که در فرانسه برای ترجمهٔ اشخاص از کلمهٔ «sujets» استفاده شود:

Ch. Jambet, "L'interprétation ismaélienne de l'histoire, *Cahiers de l'U.S.J.J*, n. 19, 1988, p, 71.

۱۰۶ ـ عنقاء مغرب. در متن عربی پس از آن یک کلمهٔ ناخوانا (عبرائیل ؟) وجود دارد.

۱۰۷ ـ کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۱۲۳، یادداشت ۲۵.

۱۰۸ ـ کتاب البحث، ص ۵۰۷.

۱۰۹ ـ زیرا، فعل فلک عام، در حالیکه فعل کواکب خاص است. رجوع کنید به منبع پیشین، ص ۵۰۸.

۱۱۰ ـ رجوع کنید به کراوس «مقامات سلسله مراتب مذهبی از دیدگاه جابربن حیان»، چاپ در بولتن انیستیتوی فرانسوی باستانشناسی شرق:

P. Kraus, 'Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jâbir ibn Hayyân, *B.I.F.A.O*, 1942, p. 91, sq.

و نیز نگاه کنید به کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۵۲.

۱۱۱ ـ مختار رسایل، ص ۵۲۶.

۱۱۲ ـ نقل از پاول کراوس در مقالهٔ «مقامات سلسله مراتب...» ص ۹۲، یادداشت ش ۲. این بدان معنا نیست که عالم ملکوت عالمی انتزاعی و فاقد شکل و تشخص باشد. این عالم عبارت است از صور متعالی و لطیف که با مادهٔ کثیف در نیامیخته‌اند و ساختار آنها در عالم میانه یعنی کیمیا منعکس می‌گردد. رجوع کنید به کتاب الموازین الصغیر، .C.M.A، ص ۱۱۴.

۱۱۳ ـ کتاب الاشتمال، مختار رسایل، ص ۵۵۲؛ همچنین نگاه کنید به کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۲۶.

۱۱۴ ـ مختار رسایل، ص ۴۸۹.

۱۱۵ ـ کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۷. با این حال، در هنگام برشمردن و نیز تمجید، جابر غالباً نبی یا انبیاء را مطابق ترتیب رایج، قبل از امام یا ائمه نام می‌برد.

۱۱۶ ـ کتاب الاسطقس الاس الثانی، .A.W، ص ۸۸.

۱۱۷ ـ مختار رسایل، ص ۴۹۰.

۱۱۸ ـ کتاب الاشتمال، مختار رسایل، ص ۵۵۱، به بعد.

۱۱۹ ـ کتاب حاضر، پیش تر، ص ۶۱، کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۷.

۱۲۰ ـ کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۱.

۱۲۱ ـ همان منبع، ص ۴۹۹.

۱۲۲ ـ یقیناً اسماعیلیه، علیرغم اختلافات فاحش عقاید نظری (دربارهٔ تناسخ، بـه ویـژه دربارهٔ مجموعه ملکوتی).
۱۲۳ ـ کتب الخمسین، مختار رسایل، صص ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۷.
۱۲۴ ـ .Z.G.A.I.W، ش ۲، ص ۸۱ بـه بـعد. هـمچنین رجـوع کـنید بـه کـتاب المعرفه، Z.G.A.I.W، ش اول، ص ۵۷ ـ و کتاب حـاضر، پـیش‌تر، ص ۷۷-۷۶. در ایـن چشم‌انداز است که احتمالاً باید بخشهایی از مجموعهٔ جابری را قرار دهیم که در آن از تولید مصنوعی (تکوین) انسانها، حتی انبیاء، سخن به میان آمده است. رجوع کنید به کراوس .S.G، صص ۱۳۴،۹۷ و کربن A.A.H، ص ۱۵۰، به بعد.
۱۲۵ ـ .Z.G.A.I.W، ش ۲، ص ۸۲. لازم به یادآوری است که نه عنوان خـلیل، نـه نـدیم هیچیک در فهرست ۵۵ مقام مذکور در کتب الخمسین، مختـار رسـایل، ص ۴۸۹، ۴۹۰ و نیز در فهرست موجود در کتاب الماجد که اهـمیت آن را در کتاب حـاضر، بعدتر، ص ۹۱ و پس از آن خواهیم دید، وجود ندارد. در بارهٔ تـلاقی پـیرامـون حروف ظلمانی و نورانی، رجوع کنید به A.A.H، ص ۱۷۳ به بعد و ص ۱۹۰ به بعد.
۱۲۶ ـ مختار رسایل، ص ۵۵۴-۵۵۳. جابر از عدم حضور خویش در جهان نـیز سـخن می‌گوید (کتاب المیدان العقل، مختار رسایل، ص ۲۲۲). شاید وی کسانی را مخاطب قرار می‌دهد که پس از وی کتابهایش را می‌خوانند، یا با وقـوف نسـبت بـه مـقام خویش در سلسله مراتب باطنی، خود را استاد معنوی قلمداد می‌کند.
۱۲۷ ـ رجوع کنید به آثار هانری کربن:

H. Corbin, *En Islam iranien*, Gallimard, 1971, Vol. I, p. 118 sq.-*L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, éd Présence.
1971, p. 129 sq. *Corps spirituel et terre céleste*, Buchet-Chastel, مقدمهٔ کتاب
rééd. 1979:

۱۲۸ ـ کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۸.
۱۲۹ ـ کتاب الحجر، .A.W، ص ۲۳ و کتاب حاضر، ص ۱۱۴.
۱۳۰ ـ کتاب الاشتمال، مختار رسایل، ص ۵۵۳.
۱۳۱ ـ همان منبع، ص ۵۵۲، و کتاب المعرفه، .Z.G.A.I.W، ش ۱، ص ۵۵-۵۴.
۱۳۲ ـ کتاب الاخراج مافی القوه الی الفعل، مختار رسایل، ص ۳۸-۳۷.
۱۳۳ ـ .Z.G.A.I.W، ش ۲، ص ۸۳ به بعد و کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۶۶-۶۵.
۱۳۴ ـ همان منبع، ص ۸۲ به بعد.
۱۳۵ ـ کتب الخمسین، صص ۴۹۷،۴۹۱، به بعد.
۱۳۶ ـ نگاه کنید به کتاب حاضر، ص ۸۶ به بعد و کتاب السرالمکنون، مختار رسایل، ص ۳۳۶.
۱۳۷ ـ کتاب الحاصل، مختار رسایل، ص ۵۴۱.
۱۳۸ ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۳۲۶. جابر در این جا فهرستی از آثار خویش را بر شمرده بود.

۱۳۹ ـ منبع پیشین، ص ۳۴۰.
۱۴۰ ـ مختار رسایل، ص ۵۳۷. همچنین رجوع کنید به کتب الموازین الصغیر، .C.M.A، ص ۱۲۵ که در آن جابر به خواننده توصیه می‌کند که یک راز را فقط به کسی منتقل کند که یک خودِ دیگرِ او باشد.
۱۴۱ ـ مختار رسایل، ص ۱۱۶.
۱۴۲ ـ مختار رسایل، ص ۷۹. ما در اینجا ترجمهٔ هانری کربن در کیمیا به مثابهٔ صنعت قدسی (.A.A.H)، ص ۲۰۵، را آورده‌ایم. جابر در کتاب الموازین الصغیر، .C.M.A، ص ۱۱۳ تصدیق می‌نماید که کیمیاگر در پایان تحقیق خویش به سطح انبیاء گرانقدر (کرام) می‌رسد. سخن جلدکی مبنی بر اینکه جابر، خود پس از تعلیم و رمزآموزی به وسیلهٔ امام جعفر (ع)، به امام تبدیل شد، (رجوع کنید به مجموعهٔ جابری، ص چهل و دو) احتمالاً باید تعدیل شود. <امام> در اینجا می‌تواند به معنای «استاد برجسته‌ ایکه از سرمشق و تعلیم وی تبعیت می‌شود» لحاظ گردد.
۱۴۳ ـ کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۶۶ به بعد.
۱۴۴ ـ رجوع کنید به مجموعهٔ جابری، ص پنجاه و پنج، یادداشت، ش ۶.
۱۴۵ ـ کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۸.
۱۴۶ ـ کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۰.
۱۴۷ ـ Z.G.A.I.W، ش ۲، ص ۸۱. شاید جابر به فصل ششم کتب الخمسین اشاره می‌کند و نیز متحمل است این اشاره، به جهت همانندی احتمالی شخصیت اخیر با شخصیت یتیم، به کتاب الماجد باشد. رجوع کنید به .A.A.H، ص ۲۰۰ به بعد. اما احتمال دارد که اکثر متون مربوط به عقاید نظری شیعی مجموعهٔ جابری در واقع مفقود شده باشد.
۱۴۸ ـ مختار رسایل، ص ۴۹۱: «تربیة الامام» را در فرانسه به "instruit par l'Imâm" (تعلیم یافته به وسیلهٔ امام) ترجمه کرده‌ایم. رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۷۶ و .A.A.H، ص ۲۰۰. عبارت عربی «لایطلق له البته» که ما به «بسیار مطیع» معنا کرده‌ایم، نسبتاً گنگ است.
۱۴۹ ـ همان منبع، ص ۴۹۲، به بعد.
۱۵۰ ـ سنت، که همچنانکه در کتاب حاضر پیش‌تر، ص ۲۶ ملاحظه کردیم، احتمالاً جعلی اما معنی دار است، حاکی از آن است که جابر پس از اینکه برمکیان مورد بی‌مهری قرار گرفتند، یک زندگی بسیار مخفیانه و حتی سری را پیش گرفت. رجوع کنید به ویژه مجموعهٔ جابری، ص چهل و یک به بعد. همین نکته را میتوان در مورد سائح العلوی ذکر کرد؛ نگاه کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۱۲۷ ، یادداشت، ش ۷۶.
۱۵۱ ـ کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۳. یادآوری می‌کنیم که در اینجا، نقش‌ها و وظائف مد نظر جابر است نه اشخاص عینی و واقعی. به این ترتیب، علی (ع) یتیم

(منبع پیشین، ص ۴۹۲)، باب (همان منبع، ص ۴۹۱)، سائح (همان منبع، ص ۴۹۵) و مطمئناً صامت و امام بود.

۱۵۲ ـ مختار رسایل، ص ۱۱۸. مقایسه کنید با کتاب الموازین الصغیر، .C.M.A، ص ۱۱۳. پرونده‌های ۷-۱۲۴ .N.K حاوی متنی (طرح یک مقاله؟) از پاول کراوس است که به «تنها، غریب» یعنی یتیم اختصاص داشته و نتیجه‌گیری آن به جمله‌ای ختم می‌شود که به طرز عجیبی نا تمام مانده است: «چرا (جابر) برای ماجد چنین جایگاه والایی قایل است؟ زیرا می‌خواهد از تمامی عقایدی که در محافل شیعی در باره ظهور ناطق جدید رواج داشت، فراتر رود. جابر در عین حالی که از واژگان مذهبی فرقه‌های مختلف غلاة شیعی بهره می‌گیرد، نظریهٔ خویش را باهیچیک از آنها همانند نمی‌داند. آموزهٔ وی مذهبی است که خاص خود اوست و وی تردیدی به خود راه نمی‌دهد که آن را اعتقاد کیمیاگران (اعتقاد الصنوبین) بنامد. ناطق در آموزهٔ وی نه تجسد محمد (ص) و نه ظهور مجدد سلمان است، آنگونه که برخی از فرقه‌های زمان می‌پنداشتند، (بلکه) باید شخصی باشد که...»

۱۵۳ ـ .A.A.H، بخش سوم.

۱۵۴ ـ خاطر نشان می‌کنیم که جابر در کتاب القسمه، Z.G.A.I.W شماره اول، ص ۶۴ به شیوه‌ای مشابه اسلوب فلاسفه، از عقل جزیی به مثابهٔ «اثر عقل اول و فرزند یتیم آن» سخن میگوید. تطبیق میان ساختار سلسله مراتبی مجموعه اشخاص ملکوتی و ساختار عالم در نظام جهانشناسی کتاب التصریف، مختار رسایل، ص ۴۰۵ به بعد نیز مشاهده می‌شود که طی آن، جوهر همچون یتیم، در مقایسه با عقل (عالم ولی فاقد قدرت) و نفس (قادر امّا جاهل: ناطق؟) نه فعال، نه منفعل، نه عالم و نه جاهل است.

۱۵۵ ـ رجوع کنید به کتاب حاضر پیش‌تر، ص ۱۲۳، یادداشت ۲۵.

۱۵۶ ـ برای نمونه رجوع کنید به (مبحث) یادآوری ماهیت اشخاص روحانی در کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۷.

۱۵۷ ـ رجوع کنید به:

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique,* Gallimard, 1964, p. 147 sq; A.A.H, p .159 sq; L. Massignon, "Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien" (سلمان پاک و نخستین سرآغازهای معنوی در اسلام ایرانی), *Opera Minora*, Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963, p. 468 sq.

۱۵۸ ـ در کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۲، جابر به تذکر این نکته اکتفا می‌کند که نبی آمر، اما امام مامور است.

۱۵۹ ـ همان منبع، ص ۴۹۶ به بعد. جابر در طول اثبات نظر خویش، با دو معنای کلمهٔ ناطق بازی می‌کند: این اصطلاح به مفهوم ارسطویی آن یعنی «کسی که منطق» است و در فحوای عرفان شیعی غالیانه به معنای «بیان‌کنندهٔ وحی» است. این ابهام حساب

شده، تا حدی نمایانگر نمونه‌ای از استعمال واژگان فلسفی یونان باستان به طور عام و ارسطویی به طور خاص در نزد جابر است.

۱۶۰ ـ منبع پیشین، ص ۴۹۷. تجلیات مختلف «ذات» امام به هیات‌های بشری جدید پی در پی به هیچ وجه فسادی در جوهر معنوی او پدید نمی‌آورند. یادآوری این نکته جالب است که در ادامهٔ متن چنین می‌خوانیم (سطر دوازدهم): «چنین است حال انسان در جریان انتقالات (تناسخ‌ها)». بنابراین، شخصیت امام به لحاظ طبیعت تفاوتی با شخصیت سایر انسان‌ها ندارد، بلکه صرفاً کمال شخصیت بشری است. هر یک از مؤمنان باید این کمال را ایجاد و از الگوی آن تبعیت نماید.

۱۶۱ ـ مختار رسایل، ص ۱۲۱–۱۱۹. همچنین نگاه کنید به .A.A.H، ص ۱۷۳ به بعد و نیز ص ۱۹۰. همین نوع استدلال در کتاب الخلیل، Z.G.A.I.W، ش ۲، ص ۸۲ نیز ملاحظه می‌شود.

۱۶۲ ـ مختار رسایل، ص ۳۶ به بعد. در مورد این بخش همچنین رجوع کنید به سزگین، (G.A.S)، ج چهارم، ص ۱۹۳ به بعد و رکس، *Naturprozesse*، ص ۲۶ به بعد که این آراء را در یک چشم انداز نجومی بسط کلی قرار می‌دهد.

۱۶۳ ـ مختار رسایل، ص ۴۸۹ و ۵۰۰.

۱۶۴ ـ منبع پیشین، ص ۴۹۲ و ۴۹۸.

۱۶۵ ـ ذکر مواضع کیسانیه (در این متن) فرضیهٔ قدمت این متون جابری را تقویت می‌کند. در واقع می‌دانیم که اکثر معتقدان به این جنبش قائل به انتقال منصب امامت پس از محمد بن حنفیه به پسرش ابوهاشم بودند و اعتقاد داشتند ابوهاشم به نوبهٔ خود این منصب را به بنی‌عباس منتقل کرده است. پس از بقدرت رسیدن بنی‌عباس در سال ۱۳۳ هجری / ۷۵۰ میلادی، کیسانیه به سرعت افول نمود. رجوع کنید به :
B. Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism,* Cambridge, 1940, p. 25-29.

۱۶۶ ـ پیرامون این حوادث حساس که گزارشهای بسیار متناقضی در مورد آن از منابع مختلف رسیده است، مادلونگ (در: W. Madelung, "Das Imamat in der frühen ismaïlitischen Lehre", *Der Islam* شمارهٔ ۳۷، ۱۹۶۱، صفحات ۴۳ به بعد) جمع‌بندی زیر را ارائه می‌کند: (جعفر) صریحاً اسماعیل را به عنوان جانشین خود تعیین کرده بود. اما در گذشت زود هنگام اسماعیل اغتشاشات مهمی را برانگیخت که اصل پذیرفته شدهٔ عصمت امام (مصونیت امام از خطا و اشتباه) را زیر سؤال میبرد. در نتیجه (جعفر (ع) با اعلام تعیین جانشین جدید برای منصب امامت خطر نکرد و امامت موسی <کاظم (ع)> حاصل اجماعی بود که پس از وفات جعفر (ع) در سال ۱۴۸ هجری / ۷۶۵ میلادی، ایشان را در این جایگاه منصوب نمود. و اما هواداران اسماعیل و / یا پسرش محمد بن اسماعیل از همان قبل از وفات امام (ع) یک گرایش مستقل را با مشارکت واقعی اما غیر قاطع پیروان ابوخطاب، که در حدود

سال ۱۳۸ هجری / ۷۵۵ میلادی اعدام شد، تشکیل دادند.

۱۶۷ ـ یعنی جعفر صادق (ع) علیرغم تعیین اسماعیل به عنوان جانشین خویش در منصب امامت، خود مرتبهٔ امامت و رهبری را از دست نداد. بنابراین، در زمان وفات پسرش، این او بود که می‌بایست در مورد جانشین جدید تصمیم میگرفت. جابر در اینجا از عقاید اسماعیلیه ـ مبنی بر اینکه اسماعیل از لحظهٔ تعیین به عنوان جانشین، تبدیل به یک امام تام الاختیار گشته و خودش قبل از وفات، پسرش محمد را تعیین کرده بود، فاصله میگیرد.

۱۶۸ ـ سورهٔ حدید، آیه ۱۳.

۱۶۹ ـ مختار رسایل، ص ۵۰۰-۴۹۹. در متن عربی به ویژه در سطر ۱۵ ابهاماتی وجود دارد. رجوع کنید به کتاب حاضر، همین صفحه، یادداشت ۱۷۴.

۱۷۰ ـ منبع پیشین، ص ۴۹۱.

۱۷۱ ـ همان منبع، ص ۴۹۸.

۱۷۲ ـ رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۷۰ به بعد و ص ۱۰۹ به بعد.

۱۷۳ ـ اعتقاد به یک امامت واحد که از طریق نص و جانشینی صرفاً در یک خاندان علوی قابل تفویض و انتقال است، بنظر می‌رسد نظریه‌ای جدید باشد که مشخصاً از زمان جعفر صادق (ع) به صورت امری واجب درآمد، در حالیکه قدیمی‌ترین دیدگاهها بسیار منعطف‌تر است، رجوع کنید به:

M. Hodgson, "How did the early Shi'a become sectarian", *J.A.O.S.*, LXXV I, 1955, p. 10 و نیز:

V. Ivanow "Ismailis and Carmatians" , *J.B.B.R.A.S.*, vol. 16, 1940, p. 55.

به عقیدهٔ اشعری (مقالات الاسلامیین، تصحیح و چاپ عبدالحمید، ص ۷۵ به بعد) ،خطابیه بر این اعتقاد بودند که در هر نسلی دو امام ـ نبی وجود دارد: یکی ناطق و دیگری صامت. همچنین میتوانیم شباهت اعتقاد جابر به دو امام همزمان را با تمایزی که برخی از غلاة و اسماعیلیان میان امام مستقر و مستودع قایل هستند خاطرنشان سازیم که طبق آن، امام مستودع از علم امام مستقر و نیز مرجعیت تعلیمی و اجرایی بهره‌مند است، اما نمی‌تواند امامت را به اولاد خود منتقل نماید. شاید جابر ارتباط بین <امام> حسن (ع) و محمد حنفیه، <امام> جعفر صادق (ع) وزید، <امام> جعفر صادق (ع) و اسماعیل را به گونه‌ای مشابه ملحوظ می‌نموده است. اما بهر تقدیر، متنهای ما آنقدر غیر صریح و مبهم است که اظهار نظری قطعی بر اساس آن غیر ممکن است.

۱۷۴ ـ بر خلاف برداشت پاول‌کراوس در مجموعهٔ جابری، صفحهٔ پنجاه و دو و دائرةالمعارف اسلامی، مدخل «جابر بن حیان». جالب است خاطرنشان سازیم که وی با این حال، در ترجمهٔ خود از بخشهای مربوطه از کتب الخمسین، که در N.K.

حفظ شده است، جملهٔ اساسی جابر (مختار رسایل، ص ۴۹۹، س اول) را برحسب معنای معمول آن فهمیده است. «به همین دلایل، جعفر(ع) امر (امامت) را پس از مرگ اسماعیل به موسی(ع) واگذار کرد و محمد بن اسماعیل را کنار گذاشت.» همچنین دربارهٔ شرح و توضیح همین بخش، رجوع کنید، به سزگین، G.A.S، جلد ۴، ص ۲۰۰ به بعد و:

Y. Marquet, *La Philosophie des alchimistes*..., p. 118-119.

۱۷۵ ـ A.W.، ص ۲۳. با این حال،در متن عربی ابهاماتی جدی وجود دارد. بدین ترتیب ،جملهٔ موجود در سطر هشتم «و انما الحق بذلک ما یتبع کل واحد من اللواحق و النقبا و...» (به این حقیقت نائل نخواهند شد مگر آنان که متابعت نمایند...) می‌تواند اینگونه نیز فهمیده شود: «[مذهب] آنچه را به هر یک از وابستگان مربوط است، بدان ملحق کرده است». لازم به یادآوری است که اصطلاحات لواحق و مطلقون در فهرست ۵۵ مقام معنوی که در کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۹۰-۴۸۹ نام برده شده‌اند، وجود ندارد.

۱۷۶ ـ مختار رسایل، ص ۴۹۳.

۱۷۷ ـ در این باره ،همچنین نگاه کنید به کتاب الاخراج ما فی القوه الی الفعل، مختار رسایل، ص ۳۷.

۱۷۸ ـ A.W.، ص ۱۲.

۱۷۹ ـ همان منبع، همان صفحه، سطر ۱۳. برای مقایسه رجوع کنید به:

M. J. De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahrein et les Fatimides*, Leiden, 1886, p. 115 sq.

(رساله دربارهٔ قرامطهٔ بحرین و فاطمیان)

۱۸۰ ـ C. J. (مجموعهٔ جابری) ص پنجاه و پس از آن.

۱۸۱ ـ مختار رسایل، ص۳۳ به بعد و کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۱۴ به بعد.

۱۸۲ ـ C.J.، ص پنجاه و *Naturprozesse*، ص ۳۴. تنها یک جمله در این بخش از کتاب الاخراج...، مختار رسایل، ص ۳۷، سطر اول بنظر می‌رسد که اهمیت آخرت شناختی داشته باشد: «گمان و امیدم بر آن است که شاید اشکال هفتگانه هم اکنون، به مثابهٔ کمال برای برادرانمان، ظاهر گردند». اینها ما را به مسایل امام‌شناسی رهنمون می‌شود که ابهام احتمالاً عامدانهٔ آنها در گزارشهای جابر را قبل از این خاطرنشان ساختیم. با اینحال، N.K حاوی شرح و بسط هایی نسبتاً غنی درباره «طلوع خورشید از غرب» است، همچنانکه ما این نکته را در پیوست شمارهٔ یک، بعدتر، ص ۱۸۸ یادآوری می‌کنیم.

۱۸۳ ـ مجموعهٔ جابری، ص پنجاه و چهار و پس از آن.

۱۸۴ ـ مختار رسایل، ص ۳۴۰-۳۳۳.

۱۸۵ ـ منبع پیشین، ص ۳۳۴. رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۷۵ به بعد.
۱۸۶ ـ رجوع کنید به:
H. E. Stapleton, M. Turab ´Ali, M. Hidayat Husayn, "Three arabic treatises on alchemy by Muhammad bin Umayl", *M.A.S.B.*, XII, 1933.
ص ۹۳ و صفحات پس از آن، که در آن ابن امیل شیادانی را رسوا میکند که به دروغ خود را یکی از دو برادری که جابر از آنها خبر داده بود، معرفی می‌کنند. به عقیده وی، برادر بزرگتر، گوگرد کیمیایی، یعنی «نفس» ترکیب در عملیاتهای کیمیایی است و برادر کوچکتر زرنیخ، «روح» است. برادر کوچکتر سفیدی و برادر بزرگتر سرخی را ایجاد می‌کند. مراد از ظهور آنان در «آخرالزمان»، «پایان کیمیاست». احتمالاً اشارهٔ کتاب الحجر، .A.W، ص ۱۹ به «سه برادر» را باید در همین راستا، یعنی مثلث روح ،نفس و جسم معنا نمود.
۱۸۷ ـ مختار رسایل، ص ۳۳۶. و نیز در همین راستا رجوع کنید به کتاب الخواص،مختار رسایل، ص ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۲۹ و ۳۳۰؛ کتاب المنفعه، تدبیر اکسیر، ص ۱۵۷ به بعد؛ کتاب الحاصل، مختار رسایل، ص ۵۴۰. بعلاوه یادآوری کنیم که کتاب القسمه عقل جزیی را به مثابهٔ «برادر کوچک» عقل کلی توصیف می‌کند. رجوع کنید به Z.G.A.I.W، ش اول، ص ۶۴.
۱۸۸ ـ مختار رسایل، ص ۳۳۵ و ۳۳۶.
۱۸۹ ـ .C. J ، ص پنجاه و پنج، یادداشت شمارهٔ ۶.
۱۹۰ ـ می‌دانیم که شیعیان اثنی‌عشری سال ۳۳۰ هجری/ ۹۴۱ میلادی را زمان آغاز غیبت کبری امام مهدی (عج) می‌دانند. آیا این صرفاً یک تقارن است یا (نشان‌دهندهٔ) انتظار عمومی رخدادی پیش بینی شده ـ یا وقوف پس از وقوع ـ از سوی مؤلفان مجموعهٔ جابری است؟ هیچ دلیلی به ما امکان قضاوتی قطعی را در این مورد نمی‌دهد.
۱۹۱ ـ عبارت عربی آن چنین است: فی غیر اشخاص العظمه یعنی کسانی که هنوز موفق نشده‌اند به درجه‌ای برسند که وارد مجموعه ملکوتی اشخاص روحانی گردند.
۱۹۲ ـ .A.W، ص ۱۲.
۱۹۳ ـ مختار رسایل، ص ۳۷.
۱۹۴ ـ کتاب المنفعه، تدبیر اکسیر اعظم، ص ۱۵۷: کرمه اللّٰه بالامامة و منزلة النبوه.
۱۹۵ ـ به این ترتیب، در کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۳۱۳ که در آن نام جعفر (ع) بلافاصله پس از نام پیامبر (ص) و علی (ع) ذکر شده است.
۱۹۶ ـ همان منبع، ص ۳۱۷.
۱۹۷ ـ رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۷۰ به بعد.
۱۹۸ ـ مختار رسایل، ص ۴۹۳ به بعد.

۱۹۹ ـ کتاب الحجر، .A.W، ص ۱۶ و ۳۱؛ کتاب اللاهوت، تدبیر اکسیر اعظم، ص ۱۵؛ کتاب الصفات، تدبیر اکسیر اعظم، ص ۸۰؛ کتاب الحاصل، مختار رسایل، ص ۵۳۳؛ کتاب الهدی، تدبیر اکسیر، ص ۷۹؛ کتاب الهتک الاستار، تدبیر اکسیر، ص ۱۶۸؛ کتاب الموازین الصغیر، .C.M.A، ص ۱۱۰ به بعد ـ کتاب الوجوب، مختار رسایل، ص ۴۷۶ و کتب السبعین، چاپ تصویری، ص ۲۳۶ به بعد.

۲۰۰ ـ کتاب الایضاح ، .A.W، ص ۵۲؛ کتاب الاسطقس الاس الثالث، A.W، ص ۱۰۸، کتاب الملک، .A.W، ص ۱۶۸.

۲۰۱ ـ کتاب التجمیع، مختار رسایل، ص ۳۴۸ کتاب التصریف، مختار رسایل، ص ۴۰۷-۴۰۶؛ کتاب المعرفه، Z.G.A.I.W، ش اول، ص ۵۲ به بعد. کتاب المیزان الصغیر، مختار رسایل، ص ۴۵۵ به بعد.

۲۰۲ ـ کتاب الرحمة الصغیر، A.W، ص ۱۴۸. همچنین نگاه کنید به کتاب المیدان العقل، مختار رسایل، ص ۲۱۰.

۲۰۳ ـ کتاب البیان، .A.W، ص ۹. در همین راستا نگاه کنید به کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۲۶۱.

۲۰۴ ـ کتاب القدیم، مختار رسایل، ص ۵۴۶؛ کتاب الراهب، مختار رسایل، ص ۵۲۸.

۲۰۵ ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۳۱۷ و ۳۳۰؛ کتاب المیزان الصغیر، مختار رسایل، ص ۴۲۹ و کتاب حاضر، پیش‌تر ص ۶۴ به بعد.

۲۰۶ ـ .A.W، ص ۶۴ به بعد.

۲۰۷ ـ C.M.A ،ص ۱۱۲ به بعد. در همین راستا رجوع کنید به کتاب الاسطقس الاس الثالث، .A.W، ص ۱۰۸، کتاب المیدان العقل، مختار رسایل، ص ۲۲۲.

۲۰۸ ـ یعنی علم نسبت‌های ریاضیاتی که پدید آورنده پدیده‌های طبیعی و حاکم بر آنها است و مبنای نظری اصلی کیمیایی جابری می‌باشد. رجوع کنید به .S.G، ص ۳۰۳-۱۸۷ و کتاب حاضر، بعدتر، ص ۱۵۳ به بعد.

۲۰۹ ـ این آوانویسی نامطمئن است. منظور احتمالاً قدیس Georges، نبی صغیر یا کبیر در حد فاصل میان رسالت عیسی (ع) و ظهور اسلام است. اما سنت هیچ کیمیاگری را به این نام نمی‌شناسد. هوداس (C.M.A، متن فرانسه، ص ۱۴۵) این اسم را Sergius می‌داند، اما این نکته وضوح بیشتری به هویت این فرد نمی‌دهد.

۲۱۰ ـ C.M.A، ص ۱۳۲؛ و کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۶۲. همچنین رجوع کنید به بخشی از کتاب التفسیر (کتاب ش ۴۱ از کتب السبعین) که در آن جابر اظهار می‌دارد: «فیلسوفانی (=کیمیاگرانی) که از این علم سخن رانده‌اند – به استثنای آنانی که مثل من بوده‌اند ـ می‌خواستند مرا به قتل برسانند. زیرا من یادگیری جویندگان را در این فن به شدت تسهیل نموده‌ام، با محو ظلماتشان به وسیلهٔ نورم و جوهر لطیفم...» (چاپ تصویری کتب السبعین، ص ۲۲۵). جابر در اینجا حقیقتاً همچون یک نائب

امام، حتی همچون مرجعیتی مستقل سخن میگوید.

۲۱۱ ـ کتاب الرحمه الصغیر، A.W، ص ۱۴۸ به بعد؛ کتاب الخـواص، مختـار رسـایل، ص ۳۱۵؛ کتاب الحاصل، نقل در مجموعهٔ جابری، ص بیست و شش، یـادداشت ش ۱؛ کتاب العین، منبع پیشین، ص بیست و نه، یادداشت ش ۴.

۲۱۲ ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۳۱۴–۳۱۲–۳۱۱؛ کتاب العبد، نقل در مجموعهٔ جابری (C. J)، ص بیست و شش، یادداشت ش ۱.

۲۱۳ ـ کتاب البحث، مختار رسایل، ص ۵۰۳–۵۰۲؛ کتاب البیان، A.W، ص ۷ به بعد.

۲۱۴ ـ کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۸۹ و ۱۰۵ به بعد؛ کتاب الخواص، مختار رسایل، صص ۳۲۹–۳۲۶–۳۲۰؛ کتاب المنفعه، تدبیر اکسیر...، ص ۱۵۷؛ کتاب الرحمة الصـغیر، A.W.، ص ۱۴۹؛ کتاب النار الحجر، C.M.A، ص ۱۹۶ که در آن جابر اظهار می‌کند که اگر خواننده برادرش نباشد، خواندن مجموعهٔ جابری بـه هـر صـورت بـرایش سودی نخواهد داشت.

۲۱۵ ـ کتاب الخواص، مختار رسایل، ص ۳۳۰؛ کتاب الموازین الصغیر، C.M.A، ص ۱۰۹ به بعد؛ و نیز کتاب الاحجار علی رای بلیناس، N.K پـروندهٔ ش ۱۲۴، ص ۱۰:«بـه سرورم سوگند، اگر موفق به انجام تنها یکی از این عملیاتها شوی، تو فردی هستی که ما در نظر داشته و مشخص کرده‌ایم. تو در حقیقت برادر مایی و باید در مطالعه پشتکار بخرج دهی...» بعلاوه، این لفظ «برادر» به وضوح متضمن معنایی آخـرت شناختی است. در کتاب العین (مجموعهٔ جابری C. J)، ص بیست و نه، ش۴) جابر مکالمه‌ای با جعفر (ع) رانقل میکند که طی آن، <امام> (ع) به او دسـتور مـی‌دهد کتابی کامل و واضح دربارهٔ کیمیا بنویسد. هنگامی کـه جـابر نگـرانی خـود را از دستیابی جاهلان و انسانهای پست به کتاب بیان می‌کند، امام (ع) پاسخ مـی‌دهد: «در دوران ما این کتاب به کسی نخواهد رسید مگر به اهل آن. به خداوند سـوگند، پس از ما فقط برادرت که مثل توست به آن دست خواهد یافت».

۲۱۶ ـ کتاب القدیم، مختار رسایل، ص ۵۴۶.

۲۱۷ ـ همچنانکه هر رمزآموزی «پسر» استاد یا شخص روحـانی است کـه بـاعث تـولد معنوی جدیدی در وی گشته است، یک مفهوم فرزندخواندگی معنوی در اسماعیلیه و خطابیه وجود دارد؛ رجوع کنید به:

B. Lewis, *Origins* ... pp. 18, 44, 49

و:

L. Massignon, "*Opera Minora*, I, p. 455.

۲۱۸ ـ مختار رسایل، ص ۳۱۷.

۲۱۹ ـ یعنی کتاب الخواص، مجموعهٔ نسبتاً مختلطی از هفتاد و یک رساله در زمینهٔ کیمیا و فلسفه که وجوه متعدد علمی و جادویی کیمیاگری را مطرح می‌کند.

۲۲۰ـ قرآن، سورهٔ یوسف، آیه ۸۷.

۲۲۱ـ مجموعهٔ جابری، ص پنجاه و پنج، یادداشت ش ۶؛ و کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۱۰۷. ما در اینجا ترجمهٔ پاول کراوس در مجموعهٔ جابری، ص پنجاه و شش را نقل می‌کنیم. در همین راستا رجوع کنید به نقل قول کتاب العین، کتاب حاضر صفحه قبل، یادداشت ش ۲۱۵.

۲۲۲ـ رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۹۵، یادداشت ۵۸؛ و کتاب الاخراج ما فی القوه...، مختار رسایل، ص ۲۱. اما این نکته که پدیده‌های آخرالزمانی پیش بینی شده منطبق با رخدادهای تاریخی مشخص و منحصر به فرد می‌باشد، در بخشی از کتاب العین (N.K، پروندهٔ ش ۱۲۹) القاء شده است: «افرادی را دیده‌ام که می‌گفتند من و سرورم در زمرهٔ [اشخاصی؟] هستیم که هستی آنان پیش از خلقت عالم وجود داشته است؛ در زمرهٔ موجودات علوی محسوب می‌شویم که هر وقت بخواهیم در عالم ظاهر می‌گردیم [...] به خداوند سوگند، ما در چنین اظهاراتی بی‌تقصیریم.» این متن به این جهت جالب است که نشان می‌دهد که پیام جابر در واقع با یک انتظار آخرالزمانی، در زمانی معین، حداقل در محافل کیمیاگران مطابقت داشته است؛ همچنانکه نظر ابن امیل ـ که پیش‌تر، در صفحهٔ ۱۳۷، یادداشت ۱۸۶ بیان کردیم ـ نیز همین نکته را ثابت می‌کند. بعلاوه حتی شاید خود نام جابر به احتمال قوی غادین باشد، جابر (در زبان عربی) به معنای «اصلاح‌گر» و «جبران‌کننده» است و همچنین نام جبرئیل را در ذهن تداعی می‌کند.

۲۲۳ـ کتاب الاشتمال، مختار رسایل، ص ۵۵۳؛ کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۸۹–۵۰۰.

۲۲۴ـ مختار رسایل، ص ۷۲–۷۱.

۲۲۵ـ لازم به یادآوری است که «انسان اکبر» و «انسان اصغر» از جمله عناوین موجود در القاب سلسله مراتب باطنی هستند که در کتب الخمسین، مختار رسایل، ص ۴۸۹ به بعد تبیین شده است. نگاه کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۸۳. دربارهٔ نقش کیهانی انسان، فرد بشری، نیز رجوع کنید به کتاب الثلاثین الکلمه، تدبیر اکسیر اعظم، ص ۳۹ به بعد؛ کتاب الاسطقس الاس الاول و کتاب الاسطقس الاس الثانی به ترتیب در .A.W، صص ۶۲ و ۶۴ و .A.W، ص ۹۹.

۲۲۶ـ نام جریانی ناشناخته. کراوس (در .S.G، ص۱۲۵، یادداشت ش ۳) پیشنهاد می‌کند به جای توقیدیه، این اسم تولیدیه (مذهب تولید مصنوعی) خوانده شود. رکس همین عنوان پیشنهادی را در کتاب خود *Naturprozesse*، ص ۱۱۶ ذکر می‌کند:

«die Anhänger der (Künstliche) Erzeugung»

سزگین در جلد (چهارم .G.A.S، ص ۲۰۹، یادداشت ش ۱) آن را نامی برای هندوان می‌داند. همچنین به برداشت ماسینیون در کتاب حاضر، بعدتر، ص

۱۹۳-۱۹۲ نگاه کنید.

۲۲۷ ـ کونی و قدری در طرحهای جهانشناختی اسماعیلیه، اساساً در متون مربوط به پیش از دوران فاطمیون، عبارتست از دو صادر نخستین خداوند.

۲۲۸ ـ [...] در اینجا چهار کلمه پشت سر هم قرار گرفته که به سختی قابل شناسایی است و کراوس آنها را (به زبان فرانسه) به صورت زیر آوانگاری کرده است: al-rziyya -al- slsliyya -al-mâhiyya -al-ṣmmiyya, ـ اینها احتمالاً نام فرق یا گرایش‌هایی است. شاید بتوان دومین نام را «اصحاب سلسل» (سلسل نام باطنی سلمان فارسی است) دانست که بر یک فرقهٔ سینیه (= اصحاب سین) دلالت می‌کند. (رجوع کنید به:
(L. Massignon, "Salmân Pâk ...", *Opera Minora*, ... p. 475 به بعد
کمی بعدتر نامهای سامریه و مسلمیه وجود دارد. ترجمهٔ سامریه به "Samaritains" ترجمه‌ای نامطمئن خواهد بود، در حالیکه اشاره به سامری در قرآن (سورهٔ طه، آیات ۸۵، ۸۷ و ۹۵)، یعنی کیمیاگر «شیاد» (شهرستانی، ج ۲، ص ۳۵) معاصر موسی (ع) که بنی اسرائیل را به پرستش گوسالهٔ طلایی سوق داد، با ذکر نام مسلمه همخوانی دارد: هر دو پیروانی بودند که در غیاب میم (= نبی) عصر خویش سعی کردند به دروغ خود را نبی قلمداد کنند. جابر احتمالاً در اینجا فرقه‌هایی را مد نظر دارد که یک فرد حقه باز را به عنوان نبی «ناطق» دور آینده تلقی می‌کردند یا از عقیده‌ای جاعلانه تبعیت می‌نمودند. کراوس در N.K دومین نام را مسلمیه (muslimiyya) آوانگاری کرده است، شاید باتوجه به نام قیام‌هایی که پس از مرگ ابومسلم، رهبر بزرگ شورش عباسیان شکل گرفت. تلاشهایی نیز در ارائه تفاسیر دیگری از این بخش توسط کراوس (N.K، پروندهٔ ۱۲۴، ص ۱۳)، لویی ماسینیون (رجوع کنید به کتاب حاضر، بعدتر، ص ۱۹۳)، رکس (*Naturprozesse* ص ۴۵ و ص ۱۱۶) به عمل آمده است.

۲۲۹ ـ چون متن در این قسمت به خصوص دچار ضایعاتی شده است، ترجمهٔ ما ترجمه‌ای مطمئن نیست. کراوس در N.K، پروندهٔ ش ۲۴، ص ۱۳ چنین ترجمه می‌کند: «آن گاه که فلاسفه می‌پندارند که علت الاولی همچون یکی از دیرکهایی است که طنابهایی به آن می‌بندند (کلمهٔ (عربی) اسبال به جای واژهٔ اسباب). همچنین رجوع کنید به: *Naturprozesse*، ص ۱۱۷-۱۱۶.

۲۳۰ ـ شخصیت‌هایی که به سختی قابل شناسایی هستند. مراد از عباس می‌تواند نام عباس عموی پیامبر (ص) باشد که عنوان سلسلهٔ عباسیان برگرفته از آن است. به همین ترتیب، عبداللّه می‌تواند نام بنیانگزار حکومت فاطمیان باشد. اما نام اخیر می‌تواند به بسیاری از بدعتگزاران دیگر مربوط باشد از عبداللّه بن سباء (که می‌توان نقش وی در قبال علی (ع) را با نقش مسیلمه در قبال پیامبر (ص) مقایسه کرد) و نیز عبداللّه بن معاویه تا عبداللّه بن حرب. اگر اسحاق به بانی فرقهٔ غلاة

اشاره داشته باشد که این فرقه نام وی را بر خود گرفت و در سال ۲۸۶ هجری / ۸۹۹ میلادی در گذشت، این نکته امکان می‌دهد که تاریخ نگارش این متن را نیمهٔ دوم قرن سوم / نهم میلادی یا قبل از آن بدانیم. در رابطه با مَخْلد یا مُخَلَّد، پاول کراوس (در N.K، پروندهٔ ۱۲۴،ص ۱۸) متذکر می‌شود که مطابق یک منبع دروزی، ابو یزید، رهبر شورش خوارج در سال ۳۳۶-۳۳۲ هجری - ۹۴۷-۹۴۳ میلادی بر علیه حکومت فاطمیون مُخلَّد بن کیداد نام داشت. برای آشنایی با تفسیر ماسینیون از این نامها نیز به کتاب حاضر، بعدتر، ص ۱۹۳ رجوع کنید.

۲۳۱ ـ قرآن، سورهٔ الزمر، آیهٔ ۷۴. در مورد این استنباط از انسان زمینی به عنوان مرحلهٔ واسط در طرحریزی یک شخص روحانی و ملکوتی، همچنین رجوع کنید به بخشی از کتب الخمسین، باب ۲۶، نقل شده در .N.K، پروندهٔ شماره ۱۲۴، ص ۶ که در آن جابر اظهار می‌دارد: «مَلَک غایتی است که هستی به سوی آن منتهی می‌شود.» الملک هو الغاية التی ینتهی الکون الیها».

نتیجه‌گیری

در طول این بررسی‌ها دربارهٔ آموزه‌های امام‌شناختی متون منسوب به جابر، عموماً شباهت‌ها و ارجاعات به جریانهای فکری نزدیک به جریانهای فکری مجموعه را کنار گذاشتیم. اما مطمئناً می‌توان مقایسه‌های متعددی انجام داد که حتی خود مستلزم تحقیق مستقل خواهد بود. برخی از وجوه فرشته شناختی، آخرت شناختی و اهمیت عدد هفت (سبّاعیه) تداعی‌کننده اسماعیلیه است.[۲۳۲] رجحان عین بر میم و اعتقاد به تناسخ در نصیریه وجود دارد.[۲۳۳] اعتقاد به اعطای منصب امام به افراد خارج از خاندان علوی از زمان ابوخطاب وجود داشت.[۲۳۴] در حقیقت، در مجموعهٔ جابری چندان اصل نظری وجود ندارد که نتوان آن را در یکی از جریانهای متعدد بدعتگزاری یافت که در ادبیات مربوط به آئین‌های بدعتگزار مورد توجه قرار می‌گیرند.

با این وجود چنین مطالعه‌ای تطبیق احتمالاً منجر به تائید نکته‌ای می‌شود که از هم اکنون به وضوح نمایان گشته است: به این معنی که این مجموعه هم از نظر مسایل مطروحه و هم شیوهٔ طرح آن عمیقاً منعکس‌کننده دغدغه‌های محافل غلاة در قرون دوم و سوم هجری است. خلاصه اینکه «طرز فکر واحدی» است. اما مجموعهٔ جابری ظاهرا به هیچ وجه، به جنبش یا جریان مشخصی که بتوانیم هویت آن را تعیین کنیم تعلق ندارد. ویژگیهای اساسی این مجموعه به قرار زیر می‌باشد:

ـــ اثری است که، لااقل بنا به شناخت فعلی ما از آن، فاقد هر گونه طرح سیاسی به معنای معمول کلمه است، و در پی مساعدت در جهت بـه قـدرت رساندن یک شخصیت یا یک جمعیت اخوت نیست. در این جهت، وی مشی تاریخـی جعفر صادق (ع) را بکار می‌بندد که به نظر مـی‌رسد همـواره تـلاش می‌کرد از موضعگیری‌های سیاسی آشکار اجتناب ورزد و مرجعیت امامت خود را بیشتر بر پایهٔ نقش معنوی خویش بنیان نهاده بود. امیدهایی به ظهور زمـانمند یک آخرین نبی «ناطق» که، با وجود تمام مسائل، پس از وفات وی به قوت بسیار پابرجا بود، احتمالاً به تدریج که تحقق این ظهور به تأخیر می‌افتاد تعدیل شده است. محتملاً افراد بسیاری بوده‌اند که همچون مـولفان مجـموعهٔ جـابری در آن دوران بینش آخرت شناختی بسیار عرفانی را اتخاذ کرده بودند کـه کـمابیش از رخـداد تاریخی ممکن‌الوقوع به دور است. به این جهت در رابطه با مجموعهٔ جابری بیش از اینکه بتوان از گـرایشـات اسماعـیلی سـخن گـفت، مـی‌توان از جـنبشی «پـیش نصیریه‌ای[1]»[(۲۳۵)] یاد کرد. با این وجود، بر خلاف جماعت اخیر، نظریهٔ جابر هرگز از یک لنگرگاه اجتماعی در میان یک منطقه یا یک جمعیت اخوت برخوردار نبود. مضافاً به اینکه خود اصلاً در پی چنین موقعیتی نبوده است: دیدیم که جابر در پی مخاطب قرار دادن طبقهٔ برگزیدهٔ جویندگان کیمیا و فلسفه بوده است.

ـــ می‌توان گفت تشیع جابر گونه‌ای تشیع «جامع و شامل» است. زیرا در پی آن است که از طریق اعتقاد به ائمهٔ دوگانه و تعدد نقش‌های امام نظیر نقش یتیم یعنی ماجد، شکاف میان دیدگاههای مشروعیت گرای مختلف را کـاهش دهد. در نتیجه، وی مجدداً به عقاید کیسانیه در باب امامت محمد بـن حـنفیه باز می‌گردد، احتمالاً استحقاق امامت زید بن علی را می‌پذیرد و در امر جانشینی جعفر صادق (ع) راههای بازی را میان هواداران اسماعـیل و پـیروان مـوسی کاظم (ع) قرار داده است. موضع وی به هیچ وجه تنگ‌نظرانه نیست. به عبارت دقیق‌تر، جابر تلاش می‌کند نشان دهد که طریقت معنوی تشیع مبتنی بر تبعیت از این یا آن شخصیت امام تاریخی نیست، بلکه عبارتست از نیل به مقام یتیم،

1. Pré-nusayrie

ماجد، جانشین امام ازلی، از طریق تلاش فردی. خالی بودن این موضعگیری از تعصب احتمالاً مانع از محدود ماندن مجموعه جابری به چارچوب محافل محدود آئین‌های بدعتگزار گشته است. بهر صورت، این سخن ابن ندیم که «شیعیان معتقدند وی (جابر) یکی از رجال و ابواب آنان بوده است»، چندان پذیرفتنی نخواهد بود، اگر جابر در مجموعهٔ نهضت هواخواهان آل علی (ع) در قرن چهارم هجری به شهرتی دست نیافته بوده باشد(۲۳۶).

ـــ اگر چه در مجموعه جابری بسیاری از معتقدات غلاة در قرن دوم هجری / هشتم میلادی به چشم می‌خورد، مشخصه اصلی این متون این است که می‌خواهد به سامان‌دهی نظری اطلاعات عرضه شده به ویژه از طریق استفاده فراوان از داده‌های علمی و فلسفی یونانی بپردازد. از این نظر این اقدام با رسایل اخوان الصفا قابل مقایسه است. اما مجموعه جابری، علیرغم این مسایل به وضوح پراکنده‌تر و آشفته‌تر است. زیرا نویسندگان آن در خط مشی خود مهارت کمتری در اسلوب نظام‌مند مقتضی داشته‌اند و شناخت آنان از میراث یونان باستان بسیار جزئی و بیش از حد مبتنی بر آثار مجعولی است که به خوبی شناسایی نشده‌اند(۲۳۷). بعلاوه، مولفان مجموعه تعمداً بر باطن گرایی در متون خویش اصرار می‌ورزند هم به جهت نحوهٔ بیان نمادین آن و هم به دلیل «پراکندگی علم[1]» که منجر به پراکندگی آنها در صدها رساله شده که از این رسایل فقط شمار اندکی باقی مانده است. می توان فرض کرد که روی سخن مجموعه جابری در واقع با محافل «نیمه فرهیخته» بود که تشیع غالیانه بخش عظیمی از هواداران فعال و اعضای‌اصلی خود را از آنجا جذب می‌کرد: پیشه‌وران، صنعتگران و اطباء، عطاران، خرده نجبای محلی و...

تمامی این ویژگیها یعنی سیاسی نبودن، دارا بودن رویکرد فلسفی و علمی هدفدار، بینش معنویت‌گرا و عرفانی احتمالاً علت ناچیز بودن تاثیر طرحهای امام‌شناختی جابر در قرن چهارم است. زیرا اگر متون حاوی عقاید شیعی موجود در مجموعهٔ جابری در طی قرون (متمادی) حفظ واستنساخ شده‌اند، این

1. Dispersion de la science

کار اساساً به عنوان اجزای یک اثر کیمیایی صورت گرفته است. اگر این رسائل فی نفسه مد نظر بود، تاکنون از بین رفته بود. طغرایی که به واسطهٔ او توانسته‌ایم بخشی از کتاب الاشتمال را حفظ کنیم، از اینکه عقایدی چنان بدعت‌آمیز را رونویسی می‌کند، پوزش می‌طلبد و پیشنهاد می‌کند که آنها صرفاً به عنوان نمادهایی کیمیایی تلقی شوند[۲۳۸]. و نسخه نویس کتب الخمسین بخشهای مربوط به امام‌شناسی آن را آنقدر بی فایده یافته که بی هیچ قید و شرطی چند صفحه از آن را حذف کرده است.[۲۳۹]

تشیع جابری به دلیل عدم برخورداری از پشتوانهٔ یک اجتماع سازمان یافتهٔ، احتمالا در جریانهای مهم‌تر، مستهلک شده است: اسماعیلیه، نصیریه، اسحاقیه و نیز تصوف. زیرا امام‌شناسی جابر، رسته از قیود تنگ نظرانه، که با تمجید از نقش یتیم تلاش می‌نماید طبیعت انسانی را در درون خویش محقق نماید، می‌توانست به نوعی گذرگاهی باشد به سوی محافل صوفیانه که در آنها مفهوم ولایت و انسان کامل دقیقاً بسط می‌یافت. متذکر می‌شویم که خود جابر به صوفی ملقب بود[۲۴۰]. تعلق (وی) به هر دو گروه نشان می‌دهد که مرزهای جزمی ترسیم شده از سوی کسانیکه درباره مذاهب بدعتگزار تحقیق می‌کنند، صاحبنظران حوزهٔ دین و رهبران سیاسی، تا چه اندازه حتی در نزد آنانی که آن را مبحثی ظاهری و صرفاً دارای ارزش عملی می‌دانند لغزنده است.

مشاهده می‌کنیم که مخاطب مجموعه جابری یک فرقه که به چارچوب آئین خود محدود باشند نیست. امام‌شناسی وی به مثابهٔ نقطهٔ غایی یک خط سیر فلسفی و معنوی ظاهر می‌گردد نه همچون یک سیستم بستهٔ قبول/رد که به جنبشی مذهبی وابسته باشد. کلام جابر که همچون جیوه سیال و انعطاف‌پذیر است چیزی کاملاً متفاوت با یک اندیشهٔ خمود و دچار جمود را نشان می‌دهد. برعکس، طبق گفته خودش[۲۴۱] در صدد است که فکر خواننده را «تکان» دهد تا از غلبهٔ رزانت و جمود بر آن جلوگیری نماید. کلام «ناطق» ــ که ماجد مدعی منزلت آن است ــ می‌خواهد بر کسی دلالت کند که در ورا قرار دارد و به آن معنا می‌بخشد، یعنی صامت که دقیقاً <جنبهٔ> خلا و کمبود آن مایه کمال است.

پانوشتهای نتیجه گیری

۲۳۲ ـ ما در اینجا از تشابهات ساختاری سخن میگوئیم نه از یکسان بودن آموزه: مجموعه ملکوتی که در مجموعهٔ جابری توصیف شده است، کـاملاً بـا آنـچه انـدیشمندان اسماعیلیهٔ قدیم مطرح می‌کردند متفاوت است. بعلاوه، این تشابهـات مـانعة الجـمع نیست، اشکالی از سُبّاعیه <محوریت عدد هفت> در نزد نصیریه نـیز وجـود دارد (رجوع کنید به:

R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosairis*, Paris, 1900, p. 43, Berlin, 1952.

تاریخ و مذهب نصیریه و:

R. Strothmann, "Morgenländische Geheimsekten in abendländischer Forschung"; H. Halm "Das Buch der Schatten", *Der Islam*, n. LVIII, I, 1981, pp. 76-78)

و نیز اسطورهٔ هفت آدم که کتاب الهفت احتمالاً عنوان خـود را از آن بـرگرفته است (W. Madelung, *Der Islam*, 1963, p. 181)

۲۳۳ ـ رجوع کنید به Dussaud, H.R.N.، به ترتیب صفحات ۱۲۰ به بعد، ۶۸ و ۴۵ به بعد؛

H. Halm, "Das Buch der Schaften", *Der Islam*, 55, I, 1978, p. 219

و: نیز همان مجله، شمارهٔ ۵۸، ۱۹۸۱، ۱، صفحات ۶۶ به بعد و ۷۳ به بعد؛ همچنین

R. Strothmann, "Seelenwanderung bei den Nusairi", *Oriens*, 12, 1959, p. 89 sq.

بعلاوه، اعتقاد به تناسخ و صعود تدریجی نفوس از ملکوتی به ملکوت دیگر در تمدن باستان در خاور نزدیک و یونان باستان وجود داشته است.

۲۳۴ ـ رجوع کنید به فرق الشیعه، ص ۳۷ بـه بـعد و ص ۵۸ بـه بـعد؛ اشـعری، مـقالات الاسلامیین، ص ۷۵ به بعد؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۱۷۹ به بعد و:

B. Lewis, *Origins* ... , p. 325; H. Halm, *Die islamische Gnosis*, Zürich München, 1982, p. 199.

و دائرةالمعارف اسلامی، مدخل «خطابیه» (نوشته Madelung).

۲۳۵ ـ علاوه بر اهمیت ندادن به وقایع تاریخی مربوط به ائمه (ع) و «عدم علاقه به سیاست» و دیگر نقاط مشترک بین مجموعهٔ جابری و معرفت باطنی نصیریه، این دو جریان هر دو در منطقه‌ای واحد (عراق) پدید آمدند و منحنی تاریخی یکسانی داشته‌اند: شکل‌گیری تدریجی در خلال قرن سوم هجری / نهم میلادی، کمال نهایی در نیمهٔ نخست قرن چهارم هجری / دهم میلادی. رجوع کنید به:

H. Halm, *Der Islam*, n. LV, p. 253 و n. LVIII, p. 72.

۲۳۶ ـ رجوع شود به کتاب الفهرست، ص ۳۵۵؛ و کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۷۲.

۲۳۷ ـ S.G، ص ۳۰ به بعد و ص ۹۷ به بعد ۱۶۱ به بعد، ۱۹۹ به بعد و ۲۷۰ و صفحات پس از آن.

۲۳۸ ـ مختار رسایل، ص ۵۴۸ و ۵۵۴؛ کتاب حاضر، پیش‌تر، ۷۹-۷۸.

۲۳۹ ـ مختار رسایل، ص ۵۰۰؛ و کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۹۹.

۲۴۰ ـ رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۱۲۲، یادداشت ش ۱۸. ابن ندیم سانح العلوی، کیمیاگر شیعی را نیز صوفی می‌نامد (کتاب الفهرست، ص ۳۵۹).

۲۴۱ ـ کتاب الحاصل، مختار رسایل، ص ۵۴۱.

فصل سوم
جابر بن حیان و علوم عصر وی

شماری از فلاسفه و علمای برجستهٔ قرون وسطای عربی ـ اسلامی به عرضه علوم مختلف عصر خویش به شیوه‌ای نظام‌مند اقدام و برخی از آنها را نسبت به برخی دیگر در یک ساختار معرفت شناختی هماهنگ دسته‌بندی نموده‌اند. فارابی در احصاء العلوم، اخوان الصفا در رسایل خویش، ابو عبدالله خوارزمی در مفاتیح العلوم و سپس، بعدتر، ابوحامد غزالی در خلال کتاب احیاء علوم‌الدین، و ابن خلدون در المقدمه، هر یک نوعی طبقه‌بندی از علوم مختلف مقتضی عصر خویش را عرضه نموده‌اند. حتی صرفنظر از محتوی علمی علی الاطلاق این آثار، طرح کلی آنها برای بررسی علم در قرون وسطی بسیار حائز اهمیت است. این آثار به ما امکان می‌دهد که تشخیص دهیم چه حوزه‌هایی اصلی و چه حوزه‌های دیگری به مثابهٔ شاخه‌های فرعی منشعب تلقی می‌شده‌اند. زیرا برد دسته‌بندی‌های عرضه شده توسط آنها مطمئناً فراتر از سطحی صرفاً آموزشی است. جایگاهی که به ترتیب به عقل منطق، ریاضیات یا به مابعدالطبیعه اعطاء می‌شود، طریقه‌ای که مؤلف علوم خاصه اسلامی (قرآن، حدیث، فقه) را در طبقه‌بندی وارد می‌کند، انکار یا تقبیح علوم غریبه، همهٔ این موارد متأثر از جهان بینی مؤلفان است و نشان می‌دهد که در نظر این علما نفع و فایدهٔ هر یک از وجوه علم و در نتیجه، هر یک از وجوه حقیقت در کجا قرار دارد[1].

دسته‌بندی علوم در منظر یک کیمیاگر، در مقایسه با دسته‌بندی‌های فلسفی تر، فاقد نشانه‌هایی از بداعت ـ و ابهام ـ نمی‌باشد. در واقع، کیمیا خود به مثابهٔ یک عمل از سوی عطارانی که صرفاً در طلب اکسیرها بودند، ظاهر نمی‌گردد، بلکه یک جهان بینی کامل و نظام یافته است که واجد اصول، منطق درونی و غایتمندی خاص خود است. این اندیشه که بی تردید ریشهٔ اولیهٔ خویش را از تفکر هرمسی اسکندرانی برگرفته، در یک ادبیات غنی و نیز در تعداد زیادی از فعالیت‌های محققانه و عالمانهٔ جدید بسط یافته است[۲]. اما کیمیا صرفاً در پی تبیین عالم نیست. هدف آن به ویژه تسخیر آن است. کیمیاگر با تقلید از قوانین عالم در واقع می‌خواهد برخی از عناصر عالم پدیدار را بسیار سریعتر و بنیادی‌تر از آنچه در روند طبیعی امور میسّر است، تغییر دهد و تبدیل نماید. به این جهت است که مترجمین عرب کیمیای اسکندرانی نام الصنعه[۳]، نمونهٔ اعلای کیمیا، را بر این علم نهاده و فرد مشتغل به آن را صانع خوانده‌اند. در ادامه مشاهده خواهیم کرد که این نامگذاری به دور از قیاس با نقش خالقیت و نظام بخشی علت الاولی نیست.

اما مطلوب و مقصود کیمیا به این دو هدف محدود نمی‌گردد. اگر کیمیا خود را اوج قلّهٔ فلسفه، حکمت[۴]، می‌داند به این جهت است که می‌خواهد انسان طالب را به والاترین مراتب ممکن علم، به یک اشراق حقیق برساند و حتّی نوعی جاودانگی اسرارآمیز به او عطا نماید. کیمیا چگونه می‌تواند چنین نتیجه‌ای را مد نظر خویش قرار دهد، در حالیکه اساساً به تهیهٔ اکسیرها می‌پردازد؟ بداعت جهان بینی کیمیاگران دقیقاً در این جاست که اینان این تحقق خویشتن یعنی کشف یک خود عمیق‌تر را به مثابهٔ ثمرهٔ مراقبه‌ای عزلت جویانه که در یک روح بشری بریده از بقیهٔ عالم جریان می‌یابد، تلقی نمی‌کنند. برعکس، کیمیا براین است که چنین تکوین ثانویه‌ای فقط از طریق کار بر روی همین موادی که با آنها سروکار داریم، حاصل می‌گردد. انسان، عالم صغیر، خود را در مواجهه با صنعه یعنی عالم میانی، به تعبیری رایج در بیان جابر، قرار می‌دهد: او با کشف قوانینی در کیمیا که قوانین عالم فردی وی نیز هستند، خود

را کشف می‌کند و به تعبیر جابر، خود را در مرتبهٔ وجودی و شعوری متفاوت و متعالی‌تر از عامهٔ مردم «تولید» می‌نماید.

<طرح> این مقدمات کلی به نظرمان جهت بررسی دسته‌بندی علوم آنگونه که در مجموعهٔ جابری ظاهر می‌گردد، ضروری می‌نمود. این وجوه سه گانه که توأمان در مطلوب کیمیا وجود دارند یعنی تبیین قوانین عالم، تبدیل ماده و تبدیل روان به تنهایی برای توجیه ناهماهنگی‌های ظاهری و حتی تناقض‌های تعاریف دسته‌بندی‌های علوم که جابر به ما عرضه می‌کند، کافی است. در واقع، جابر به اقتضای گفتار خویش به وجوه مختلف فعالیت کیمیایی رجوع می‌کند که این موضوع می‌تواند ابهامات زیادی را در موقع خواندن ایجاد نماید.

در حقیقت، دو نوع دسته‌بندی علوم در نزد جابر وجود دارد. یک دسته‌بندی در صدد گردآوردن مجموعهٔ حوزه‌های عالم در یک ساختار مشترک، به نام «علم الموازین» است و قبل از هرچیز قصد دارد قوانین کیهانی قابل استعمال در فعالیت واقعی صانع را طرحریزی و تدبیر نماید. دسته‌بندی دیگر، علوم را با برقراری تقابل بسیار آشکار میان هر یک از حوزه‌ها با حوزهٔ دیگری بر طبق یک سلسله مراتب کاملاً مشخص طبقه‌بندی می‌نماید و این کار را بر اساس همان غایتمندی که مورد نظر کیمیاست، انجام می‌دهد: رساندن «جوینده» به سطح شعوری و وجودی بالاتر.

علم‌الموازین

مجموعه گسترده‌ای که کیمیای عرب زبان به عنوان آثار جابر بن حیان حفظ کرده است، یک گزارش نظری روشمند و منظم را به نمایش نمی‌گذارد. این مجموعه عبارتست از یک خاتم کاری از رساله‌های کوتاه با اسلوب بیان، محتوا و دامنهٔ بسیار متفاوت که علاوه بر پراکندگی نسبت به یکدیگر، گاه دارای اختلافاتی در طرح خود از صنعت کیمیا هستند. مساله انتساب رسایل به مجموعه‌ای از نویسندگان را که در مقدمهٔ این کتاب طرح کردیم[۵]، در اینجا

وا می‌نهیم. زیرا حتی اگر تدوین **مجموعهٔ جابری** احتمالاً حاصل فعالیت یک مکتب کیمیایی در خلال بیش از دو قرن باشد، این موضوع، وحدت هدف و اندیشهٔ مجموعه را از اساس متزلزل نمی‌کند. در واقع، از آغاز تا پایان **مجموعه** احاله‌ها و ارجاعات به رساله‌های دیگر حاکی از آموزه‌ای است که از نظر مقدمات و کاربردهای اصلی خویش عمیقاً یکپارچه مانده است. اختلافات و تضادهای یک رساله با رسالهٔ دیگر، به عقیدهٔ ما، خیلی بیشتر ناشی از مسایل سطح زبان و چشم‌انداز معرفت شناختی است تا تضادهای واقعی پیرامون نکاتی مشخص. جابر در واقع بسیار آگاهانه از بیان واضح دیدگاههای خویش طفره می‌رود و عناصر آن را در تعداد زیادی از سطوح استعاری، نظری یا نمادین پراکنده و «توزیع» می‌نماید و مسئولیت تلاش جهت کشف ترکیب آن را به خواننده وا می‌گذارد(۶).

مجموعه رسایل جزئیات مساله روابط و سلسله مراتب علوم نسبت به یکدیگر را طرح نمی‌کند. بنابراین ضروری است که در اینجا به بازسازی یک ترکیب از تعدادی از بخشها و اجزاء نیز اقدام نمائیم، متونی که فی نفسه ممکن است مایهٔ ابهامات و برداشتهای ذوقی و من عندی فراوانی گردد. با این حال یک نظریهٔ مبنایی وجود دارد که به طرز بسیار ثمربخشی، نقش وحدت بخشی به ایده‌های مربوطه را ایفا می‌کند و آن عبارت است از مفهوم میزان. جابر در یک سطح انتزاعی‌تر از نظریه‌اش پیرامون عناصر، بر این اعتقاد بود که تمامی پدیده‌های ایجاد شده در عالم محسوس و عوالم نامحسوس، روحانی حاصل یک ترتیب منظم، یک ترکیب هماهنگ از حرکت و سکون(۷) است که به لحاظ کمّی متغیر و قابل اندازه‌گیری است؛ حاصل یک تالیف عددی است که تمامی تمایزها و جمیع کثرتهایی که «خارج» از علت الاولی واحد ایجاد می‌گردد، از آن نشأت می‌گیرند. این موضوعی است که در کتاب التصریف(۸) با بیانی اسطوره‌ای طرح شده است: نفس کلی «شیفته» جوهر می‌گردد که در دایره‌های بلافاصله پائین‌تر از آن قرار دارد. نفس، این جوهر و سپس چیزهایی را که این دایره در بر می‌گیرد یعنی دایره حرارت، رطوبت، یبوست و برودت را احاطه کرده و

با آنها در می‌آمیزد. این شش جزء یک ترکیب واحد را پدید می‌آورند تا به عالم محسوس می‌رسند. در آنجا (در عالم محسوس) هرچه پدیدار می‌گردد، برحسب نسبت عناصر و شدّت قوّت نفس که این پدیدار به منصهٔ ظهور می‌رساند متمایز می‌گردد و کیفیات خاص خود را حاصل می‌نماید. همین نظام نسبت‌ها[1] است که اصطلاح «موازین طبیعی» بر آن اطلاق می‌گردد.

بنابراین، موازین تمام چیزها اعم از محسوس و غیر محسوس[(۹)] را برحسب احتمالات بسیار متغیری[(۱۰)] در برمی‌گیرد. جابر فقط اشاراتی گذرا به موازین عوالم نامحسوس می‌نماید. این موازین را باید احتمالاً مطابق طرح الهام گرفته از تفکر نو افلاطونی درک نمائیم که در کتاب التصریف ارائه شده است: عوالم عقل کلّی و نفس کلّی یقیناً ارتباط بسیار زیادی با اصل میزان دارند: زیرا دقیقاً در نزد آنهاست که «برنامه‌های» موازین عوالم پست‌تر طرحریزی می‌شود. به این جهت، این موازین متعالی واجد اهمیتی اساسی هستند و موضوع علم الهی[(۱۱)] را تشکیل می‌دهند که در حقیقت، غایت قصوای کیمیاگر (حکیم) است. با این وجود، جابر صرفاً با اختصار بسیار زیاد از آن سخن می‌گوید. این موازین مربوط به تجربه معنوی هستند که از بسیاری جهات در وصف و بیان نمی‌گنجد و علم آن حاصل نمی‌گردد، مگر پس از فراگیری موازین پست‌تر. مطالعهٔ این موازین طبیعی، علم الموازین به معنای دقیق کلمه، که اولین هدف کیمیاست، اکثریت مطلق نوشته‌های جابری را به خود اختصاص داده است.

در حقیقت، موازین طبیعی بسیار راحت‌تر مورد مشاهده قرار می‌گیرند. آنها در واقع به واسطهٔ ترکیب چهار عنصر که جوهر یعنی مادهٔ اولیهٔ منفعل[2] عالم با آنها امتزاج می‌یابد، پدید می‌آیند. موازین افلاک سماوی، موازین مواد معدنی، نباتات و حیوانات همه تابع قواعد و هماهنگیهای خاصی هستند که جابر آن را به ریاضیات یا موسیقی تشبیه می‌کند. هدف کیمیا این نیست که < کیمیاگر > تلاشهای خویش را جهت بررسی آثار جزئی هر نوعی از پدیدار

1. Système de proportions 2. Matière première passive

پراکنده گرداند، بلکه مراد آن تحصیل علم کلّی موازین مربوطه است که او را از تجربیات بی‌حاصل مستغنی نماید[۱۲] و عقل وی را برای دریافت علوم موازین متعالی‌تر مهیا سازد. طرح و بیان نحوهٔ عملکرد همین موازین است که رسایل حاوی عقاید نظری جابر را به خود اختصاص داده است. شاخه‌های دانش در این رسایل برحسب دو منظر طبقه‌بندی شده‌اند: یک منظر، به مقتضای کار کیمیایی، عملی است و دیگری نظری می‌باشد و در قالب یک جهان‌شناسی کلّی می‌گنجد.

نظریهٔ عمومی کیمیایی جابری مفاهیم فیزیکی مورد استعمال دانشمندان یونانی را به طور کلّی اخذ نموده است. مجموعهٔ پدیدارهایی که در عالم تحت‌القمر رخ می‌دهند حاصل ترکیب‌های متغیر عناصر چهارگانه نظام ارسطویی یا به بیان دقیق‌تر حاصل امتزاجهای متغیر کیفیّات چهارگانه و جوهر عالم است که همچنانکه دیدیم به وسیلهٔ نفس کلّی آگاه می‌گردد. اما اغلب یکی از آنها غلبه پیدا می‌کند. در این حالت ماده را گرم یا مرطوب و... می‌نامند. در نتیجه، صنعت کیمیا مبتنی بر شناخت نسبت‌های دقیق است که دخیل گشته‌اند یا تلاشی است در این جهت که به منظور بدست آوردن اکسیرهای کامل، تعادل مجدد در اجسام مذکور از طریق بالابردن کیفیت متضادی که جسم فاقد آن است برقرار شود[۱۳].

در میان علمای یونانی که داده‌های طبی سنتّی را به صورت نظریه در آورده‌اند، جالینوس برای شدت طبایع در مواد معدنی، نباتی و حیوانی یک نوع طبقه‌بندی ارائه کرده و برای هر یک از طبایع، چهار مرتبهٔ ممکن در نظر گرفته است. این دسته‌بندی که در طب یونانی بسیار مورد استفاده قرار گرفته بود، به وسیلهٔ اطباء عرب نیز اخذ و تکرار شد[۱۴]. جابر این دسته‌بندی را ذکر[۱۵] و در موارد مقتضی از آن استفاده می‌کند[۱۶]. وی خاطرنشان می‌سازد که شمار احتمالات ترکیبی در دسته‌بندی جالینوس بسیار اندک است، در حالیکه، برای نمونه، در زمینه دستورهای داروسازی تجربه نشان می‌دهد که تعداد قابلیت‌های مواد بسی فزونتر است. آنها دارای تاثیراتی بسیار متنوع هستند یا

علیرغم تفاوت فراوان در میزان ترکیبات مورد استفاده، دارای تاثیرات یکسانی می‌باشند.

جابر به نظامی متفاوت‌تر تعلق دارد. وی در واقع به چهار مرتبهٔ جالینوسی،۷ زیر بخش ممکن افزود. و آنها را بر حسب اصطلاحات نجومی با عناوین زیر نامگذاری کرده است: مرتبه، درجه، دقیقه، ثانیه، ثالثه، رابعه و خامسه. به این ترتیب این نظام دارای ۱۱۲ = ۴ × (۴ × ۷) احتمال ترکیبی است. اما وی به این سیستم یک قاعدهٔ تناسب می‌افزاید و اظهار می‌نماید که نسبت‌های بزرگی زیر بخش‌های واحد در هر یک از مراتب متناسب است با تصاعد ۸ : ۵ : ۳ : ۱. بنابراین، اگر در مورد حرارت ثالثهٔ مرتبهٔ اول ۶ باشد، ثالثهٔ مرتبهٔ دوم ۱۸ و ثالثهٔ مرتبهٔ سوم ۳۰ و ثالثهٔ مرتبه چهارم آن ۴۸ خواهد بود[(۱۷)].

این دسته‌بندی، که به همین صورتی که هست، به مثابهٔ دستاوردی فراهم آمده در سنت کیمیایی ظاهر گشته، به لحاظ نظری ممکن است در مقایسه با دسته‌بندی جالینوس نوعی پیشرفت در بالابردن دقت <احتمالات ترکیبی> بنظر آید. با این وجود، در اندازه گیری این مراتب یک مشکل بروز می‌کند: چگونه می‌توان معین کرد که کدامیک از بیست و هشت شدت ممکن گرما یا رطوبت در یک مادهٔ مفروض موجود است؟ جابر متذکر می‌شود که یقیناً می‌توان به ابزارهای سنتی شناسایی از طریق بررسی رنگ، بو، صدا، مزه و... متوسل شد. اما هیچیک از این نشانه‌ها چندان مطمئن نیستند. زیرا برای نمونه هرگاه رنگ سفید حاکی از حرارت و رنگ سیاه حاکی از رطوبت باشد، امتزاج طبایع غالباً تمایز رنگ‌ها و بوها را دشوار می‌سازد. بعلاوه، بسیاری از مواد (مثل طلا یا نقره) فاقد طعم و بو هستند.

به طور خلاصه جابر به یک نظام شناسایی متوسل می‌شود که آن را دقیق‌ترین و مطمئن‌ترین نظام می‌داند، یعنی میزان حروف. وی خاطرنشان می‌سازد که آن را از طریق سنت دریافت داشته، اما در عمل نیز صدق و کارآیی آن را آزموده است. میزان حروف، فی‌نفسه یک علم است که در زمرهٔ

بالاترین مراتب علوم دینی محسوب می‌شود. مبنای این علم آن است که نامی که بر یک ماده دلالت می‌کند، به طور کامل مبیّن طبیعت درونی آن و متناسب با تطبیق‌های کلی در عالم خلقت میان ظاهر و باطن، بین حروف و معنی می‌باشد. وی در این مورد، مطابق دسته‌بندی معمول در مشرق زمین، بیست و هشت حرف الفبای زبان عربی را طبق جدول زیر [۱۹] در چهار گروه هفت حرفی تقسیم‌بندی می‌کند که با طبایع چهارگانه و بیست و هشت شدت ممکن مطابقت دارد.

	حرارت	برودت	یبوست	رطوبت
مرتبه	أ (همزه)	ب	ج	د
درجه	ه	و	ز	ح
دقیقه	ط	ی	ک	ل
ثانیه	م	ن	س	ع
ثالثه	ف	ص	ق	ر
رابعه	ش	ت	ث	خ
خامسه	ذ	ض	ظ	غ

جابر به جدول فوق، جدولی از ارزش چهار مرتبه شدت طبایع را که در اینجا برحسب دانق ($\frac{۱}{۶}$ درهم) محاسبه شده، منطبق می‌گرداند. این جدول از تصاعد ۸:۵:۳:۱ که به عقیده وی متعادل‌ترین تصاعدهاست تبعیت می‌کند:

	مرتبه اول	مرتبه دوم	مرتبه سوم	مرتبه چهارم
مرتبه	۷	۲۱	۳۵	۵۶
درجه	۳	۹	۱۵	۲۴
دقیقه	۲/۵	۷/۵	۱۲/۵	۲۰
ثانیه	۲	۶	۱۰	۱۶
ثالثه	۱/۵	۴/۵	۷/۵	۱۲
رابعه	۱	۳	۵	۸
خامسه	۰/۵	۱/۵	۲/۵	۴

شدت هر یک از طبایع برحسب مکان حرف در کلمه تعیین می‌شود. به این ترتیب، تجزیهٔ واژهٔ أُسرب که از چهار حرف أ س ر ب تشکیل شده است، نتیجه زیر را به دست می‌دهد: «الف» (همزه) با یک مرتبه از حرارت مطابقت دارد، چون اولین حرف کلمه است، در مرتبهٔ اول قرار می‌گیرد یعنی ارزش آن ۷ دانق است. حرف «سین» که با یک ثانیه یبوست مطابقت دارد، در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. زیرا جای آن در کلمه در مکان دوم است.. پس ارزش آن یک درهم معادل ۶ دانق است. حرف «ر» که مطابق با یک ثالثه رطوبت است با مرتبهٔ سوم تطبیق می‌کند و ۷/۵ دانق محاسبه می‌گردد. بالاخره، حرف «ب» معادل ۵۶ دانق برودت خواهد بود زیرا با مرتبهٔ چهارم این کیفیت مطابقت دارد.

هرچند تجزیهٔ حروف در اینجا به نتیجه‌ای بسیار واضح و متوازن منجر می‌شود، جابر غالباً در موارد دیگر با مشکلات عظیمی در استعمال آن مواجه می‌شود. اولاً شمار زیادی از کلمات، برای نمونه زرنیخ اصفر (آرسنیک زرد) از بیش از چهار حرف تشکیل شده‌اند. جابر برای دستیابی به مراتب مطلوب حروف را در ۴ دسته تقسیم‌بندی می‌کند[۲۰]. اما از طرف دیگر، بسیار اتفاق می‌افتد که محاسبهٔ (ارزش) فقط کمیت‌های دو یا سه طبع را به دست می‌دهد، خواه کلمه از کمتر از چهار حرف تشکیل شده باشد مثل الذهب (سه حرف)، الفضه (دو حرف) خواه چندین حرف آن به طبیعت واحدی تعلق داشته باشند. بالاخره و به ویژه اینکه، درحالیکه جابر این فرض را اصل قرار داده بود که توزیع کلی طبایع چهارگانه ضرورتاً با تصاعد ۸:۵:۳:۱ تناسب دارد[۲۱]، جمع کل شدت طبایع که از طریق محاسبهٔ (ارزش) حروف حاصل می‌گردد، مسلماً هیچگاه با چنین تناسبی مطابقت ندارد.

بنابراین، جابر نظریهٔ توزیع دوگانهٔ طبایع را مطرح می‌نماید. طبایعی که از طریق ارزش حروف محاسبه شده‌اند، طبایعی هستند که در پیرامون (محیط) ماده ظاهر می‌گردند. اما با این طبایع بیرونی، طبایعی درونی که در مرکز واقع هستند تطابق دارند. به عقیدهٔ جابر، این طبایع درونی، بر حسب تناسبی

معکوس با طبایع ظاهری توزیع شده‌اند، به طوریکه بر آیند کل متناسب با ۱۷ بخش است که مطابق با تصاعد: ۱:۳:۵:۸ در میان طبایع توزیع شده‌اند[۲۲]. جابر به این ترتیب، از طریق محاسباتی فوق‌العاده پیچیده (که وضعیت نامطلوب نسخه‌های خطی بر پیچیدگی آن افزوده است)، نتایجی را برای مواد اصلی شناخته شدهٔ آن عصر به دست می‌دهد که با اصول علم العدد وی تناسب دارند[۲۳]. مسلماً این محاسبات خالی از اعمال نظر شخصی و من عندی نیست. شاید لازم باشد این محاسبات را با بخشهای دیگری از نوشته‌های جابر مرتبط کنیم که در آنها اظهار شده این محاسبات مبتنی بر حروف، ابزاری جهت تسهیل به حافظه سپردن[۱] و تثبیت ماهیت هر ماده در ذهن است[۲۴].

اما به هر تقدیر، جابر اهمیت فوق العاده زیادی برای میزان حروف قائل است و آن را زیر بنای نظام تحقیق علمی خویش قرار می‌دهد. این منظر مبتنی بر دریافتی کلی از زبان بشری است که جا دارد جوانب مختلف آن را طرح نمائیم، قبل از آنکه سایر موازین مذکور در مجموعهٔ جابری را که به مقدار قابل توجهی به آن وابسته‌اند، بررسی کنیم.

در دیدگاه جابر، زبان صرفاً یک عرض یا یک قرارداد در بین افراد یک گروه اجتماعی نیست، بلکه به طور طبیعی با مدلول خود تجانس دارد. به این ترتیب همانگونه که مشاهده کردیم هر کلمه‌ای که برای نامیدن یک ماده به کار می‌رود، کاملاً بر ماهیت آن ماده دلالت می‌کند. یقیناً این عقیده با اشکالاتی مواجه است که خود جابر آنها را بر می‌شمارد: هرچند محسوسات برای تمامی افراد یکسان است، گویش‌ها در تمام دنیا متفاوت است. بعلاوه بنظر مــی‌رسد وجود مترادف‌ها و هم آواها در بطن یک زبان نیز با عقیدهٔ تناسب میان واژه <= دالّ> و مدلول آن ناسازگار است[۲۵]. جابر بی‌آنکه پاسخ کاملاً واضحی به این شبهات بدهد، یک نظریهٔ کلی زبانی را در مقابل آن قرار می‌دهد که می‌توان برخی از نکات اساسی آن را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

– زبان فی نفسه همچون کیمیاست. همان‌طور که وجود تعدادی از حروف

---

1. Mnémotechnique

برای ایجاد کلام ضروری است و شکل گیری یک جملهٔ منسجم و مفید مستلزم ترکیب مشخصی از عناصر واژگان است، به همان صورت امتزاج طبایع، عناصر بسیط را پدید می‌آورد و از اختلاط عناصر بسیط، اکسیرها به‌وجود می‌آیند. علم کیمیا دقیقاً تصریف عناصر است(۲۶) و می‌توان بدون آنکه خطر عدم انطباق تاریخی[1] وجود داشته باشد افزود که علم حقیق زبان دقیقاً «کیمیای کلام»[2] است.

ـ اما این همانندی میان زبان و کیمیا در نظر جابر صرفاً تشابهی ظاهری نیست. به عقیدهٔ این شاگرد ‹امام› جعفر صادق (ع) زبان با درونی‌ترین ساختار شیء مورد نظر ارتباط دارد و بیانگر جوهر آن است. نه تنها زبانها به هیچ وجه قراردادهای بشری نیستند بلکه به تعبیری جوهرهای نفسانی[3] هستند که به اندرون یک هستی‌شناسی[4] کامل وارد می‌گردند. «این گفته که زبان حاصل یک وضع و قرارداد است، یا اینکه یک عرض است، سخنی نابجا است. زیرا زبان یک جوهر و طبع است نه پدیده‌ای وضعی و قراردادی. زبان نتیجهٔ یک قصد در نفس[5] است، چون افعال نفس جملگی جوهری هستند... حروف که مادهٔ [هیولای] کلام را تشکیل می‌دهند، آفریدهٔ نفس [ابتداع نفسانی] هستند.»(۲۷) این سخن خالی از ابهام و پیچیدگی نیست. با این حال، می‌توان وجوه اساسی آن را استخراج نمود. زیرا اگر یک نفس کلی واحد است که عالم پدیدارها را مطلع[6] می‌کند و به‌طور غیر مستقیم زبان را در میان مردم ایجاد می‌نماید، در این صورت می‌توان یک تطابق را در میان دو ساحت حقیقت نتیجه گرفت(۲۸).

به این معنا، تمام زبانهای بشری می‌توانند در کیمیا برای میزان حروف بکار گرفته شوند و جابر در موارد مقتضی مثالهایی از زبانهای فارسی، یونانی یا دیگر زبانها ـ نظیر اسکندرانی و حمیری که وجود آنها مورد تردید است ـ طرح می‌نماید(۲۹).

---

1. Anachronisme 2. Alchimie du verbe 3. Substances psychiques
4. Ontologie 5. Une intention dans l'âme 6. Informe

با این حال، چون زبان عربی را مناسبترین زبان برای این کاربرد می‌داند، در سایر موارد مثالهایش را از این زبان عرضه می‌کند[۳۰].

وی در جایی دیگر به بررسی تمام جابه‌جائی‌های ممکن حروف در درون کلمات می‌پردازد، با این اعتقاد که احتمالاً یک حقیقت با این طرح‌ریزی‌های نظری مطابقت دارد، حتی اگر واژگان چنین چیزی راگزارش ننمایند[۳۱]. او حتی آراء خود را تا آنجا پیش برد که از یک زبان مصنوعی تصفیه شده سخن به میان آورد که در آن، هر کلمه کاملاً با جوهری که بر آن دلالت می‌کند، مطابقت دارد[۳۲]، بی‌آنکه توضیح دهد چگونه ایدهٔ یک زبان مصنوعی با نظریهٔ وی پیرامون منشاء زبان، که پیش‌تر مطرح کردیم، همخوانی دارد.

این دریافت کلی از زبان متضمن پیامدهایی در نحوهٔ ملاحظهٔ ساختار و کارکرد چندین شاخهٔ علمی مربوطه می‌باشد. برای نمونه، در رابطه با دستور زبان، جابر از دسته‌بندی سه بخشی واژگان به اسم، فعل و حرف در نزد نحویون بزرگ دور می‌شود و تقسیم‌بندی دو جزئی اسم و کلمه را پیشنهاد می‌کند[۳۳]. به این ترتیب، ساختار زبان تناسب بهتری با این ترکیب عددی، «تالیف عددی»، که حاصل توالی حرکت و سکون است، حاصل می‌نماید.

به همین ترتیب، جابر عروض را وارد نظریهٔ کلی خویش پیرامون زبان می‌نماید. این علم که همچون موسیقی مطابقت بسیاری با تعریف تالیف عددی دارد، به مثابهٔ بازتابانندهٔ هماهنگی کلی نشأت گرفته از نفس کلی که در نفس بشری تفصیل می‌یابد، اهمیت و برجستگی پیدا می‌کند. در اینجا نیز جابر از دسته‌بندی سنّتی فاصله پیدا می‌کند. وی مقاطع (اوزان) عروض زبان عربی را می‌گیرد و آنها را برحسب ارزش هجایی آنها دسته‌بندی می‌کند: از یکسو، مقاطع ۵ تائی (فعولن، فاعلن)، از سوی دیگر مقاطع ۷تایی (مفاعیلن، فاعلاتن، مستفعلن، متفاعیلن، مفاعلتن، وزن عجیب مفعولاتن).[۳۴] پاول کراوس این اوزان را وام گیری از عروض یونانی می‌داند. با این وجود لازم است خاطرنشان کنیم که جابر به این ترتیب در عروض عدد ۱۷، یعنی نقطهٔ اساسی نظام موازین خویش، را می‌یابد و در اینجا نیز ترکیب زبان را با هماهنگیهای

بکار گرفته شده در فعالیت کیمیایی به هم می‌پیوندد.[۳۵]

مسلماً جابر در کلیت مجموعه آثاری که به وی منسوب است، اصولاً در مورد کیمیای عملی بحث می‌کند. با این حال، به سبب اشارات و اظهارات حاشیه‌ای متعدد می‌توان در این زمینه که وی به چه صورت علوم دیگر، دنیوی یا خفیه، را در نظام جهان‌شناسی نظری خود وارد می‌کند، به تصوری دست یافت.

همانطور که متذکر شدیم، جابر به ندرت به موازین عوالم روحانی می‌پردازد، این موازین مد نظر وی نیست. لااقل به طور ضمنی <نسبت به این امر> آگاه می‌شویم که «فیلسوفی» که از طریق تزکیهٔ کامل روح خویش به شناخت این هماهنگیهای علوی (موازین عقل، نفس) واقف می‌شود، به علمی کلی و قدرتی بی‌نهایت دست می‌یابد. اما این یک معرفت اشراقی است که از طریق افاضهٔ عقل کلی در عقل جزئی[۳۶] حاصل می‌گردد و بنابراین ما را از دسته‌بندی علوم صرفا طبیعی دور می‌کند.

در سطحی بلافاصله پائین‌تر، تعدادی از علوم «شعری» به تعبیر ارسطویی، هارمونی را که مبنای نظریات جابر است، به مناسبترین شکل بیان می‌کنند. موسیقی که در کنار عروض نام برده شده، از آن جمله است. «عروض، تولید الحان و آهنگ، نفس است (هی النفس) و این بدان جهت است که این صناعت از نفس نشأت گرفته و فقط بر روی اشیاء ذونفس تاثیر می‌گذارد.»[۳۷] علت اینکه موسیقی از علوم اولیه است، این است که افلاک سماوی که بر عالم تحت‌القمر حاکم‌اند خود از روابط موسیقیایی شکل گرفته‌اند. بعلاوه، جابر به موازات تحلیل‌هایی که پیرامون عروض ارائه می‌نماید، دربارهٔ علم موسیقی عرب بحث می‌کند[۳۸].

اختربینی خود به خود در نظام موازین وارد می‌گردد. کواکب منازل اصلی هستند که در آن، نفس کلی نظم خود را در عالم تحت‌القمر منطبع می‌نماید. حرکت کواکب به دلیل طهارت آن و نیز کمالی که در هماهنگی آن با موسیقی سماوی ظاهر می‌گردد، با موازین بسیار متوازنی منطبق است. این حرکات به

نوبهٔ خود بر روی موجودات زنده، به ویژه رشد، عواطف و هیجانات آنان تأثیر می‌گذارند. اما این نسبت کامل، بتدریج که در ماده‌ای خشن‌تر و غلیظ‌تر نفوذ می‌کند، رو به کاستی می‌رود. بنابراین هماهنگی موازین عوالم تحت‌القمر از هماهنگی موازین سماوی کمتر است. کراوس متذکر می‌شود[۳۹] که بنظر می‌رسد که در نظر جابر، تناسب ۸ : ۵ : ۳ : ۱ تنزل و فروکاهش هارمونی بسیار کامل‌تر ۱۲ : ۹ : ۸ : ۶، مطابق چارچوبی احتمالاً برگرفته از تیمائوس[۱] است.

بنابراین، در این سطح پائین‌تر از هماهنگی است که جابر علوم مبتنی بر استعمال اصول جایگشت طبایع چهارگانه در موارد عالم تحت‌القمر را قرار می‌دهد. وی در کتاب اخراج ما فی القوه الی الفعل، در ادامهٔ گفتار خویش پیرامون اخترببینی، شرحی دربارهٔ علوم هفت‌گانه «سُبّاعیه» ارائه می‌دهد که تابع موازین طبیعی هستند. این علوم به ترتیب عبارتند از: طب، کیمیا، علم الخواص، علم طلسمات، به خدمت گرفتن کواکب عُلوی (استخدام العُلویات)، علم طبیعت (علم الموازین)، علم تولید مصنوعی[۴۰]. آیا در اینجا چنانکه برخی از محققین اشاره کرده‌اند[۴۱]، نوعی دسته‌بندی نزولی یا صعودی برحسب اهمیت هر یک <از شاخه‌های علم> را شاهد هستیم؟ در حقیقت، ما گمان نمی‌کنیم که ترتیب توالی طب، پس از آن کیمیا و ... در واقع، فی نفسه، قصدی مبنی بر طبقه‌بندی علوم را در خود نهفته داشته باشد. جابر هیچ جا چنین ترتیب تقدم و تاخری را ذکر نمی‌کند. بعلاوه، کلیت نگرش جابر با چنین تقسیم‌بندی‌ای تقابل دارد: او همواره از کیمیا به عنوان کامل‌ترین حوزهٔ علمی یاد می‌کند. از طرف دیگر، ملاحظه کردیم که علم الموازین که در اینجا در ششمین مرتبه قرار گرفته است، تمامی علوم دیگر را در بر می‌گیرد. بنظر می‌رسد این ترتیب نام بردن بیشتر با اهداف آموزشی صورت گرفته است: قاعدهٔ جابه جایی طبایع وقتی در طب بکار گرفته می‌شود برای ذهن وضوح

---

۱. Timée: تیمائوس نام یکی از کتب کلیدی افلاطون، در قالب گفتگو، می‌باشد که شرح‌های متعددی بر آن نوشته شده است. می‌توان گفت که موضوع اصلی کتاب، جهان‌شناسی (cosmologie) به ویژه بیان نحوهٔ ارتباط نفس عالم با عناصر و اجسام می‌باشد.

بیشتری می‌یابد. در مورد فرآیندهای کیمیای نیز چنین است. برعکس، حوزه‌های علم خاصیت‌های نهفته (علم الخواص)، طلسمات و تولید مصنوعی (تکوین) به وضوح انتزاعی‌تر و باطنی‌تر هستند. بعلاوه، در ترتیب فوق این یک «طبقه‌بندی علوم» به معنای واقعی کلمه نیست که عرضه شده است، بلکه زمینه‌های مختلف بکارگیری اصل موازین در عالم تحت‌القمر بیان گشته است. از این گذشته، این دسته‌بندی برای زمینه‌ای که در اینجا به آن می‌پردازیم، از اهمیت بیشتری برخوردار است. طب (مشتمل بر دستورهای داروسازی) زمینهٔ مطلوبی برای استعمال موازین در مواد معدنی و به ویژه مواد آلی تحت‌القمر است. جابر خود طبیب و عطار بود. اگرچه کتاب السموم تنها کتاب وی در طب است که تا زمان ما رسیده است، در بخشهای متعددی از مجموعهٔ جابری از جمله کتاب اخراج ما فی القوه الی الفعل که در اینجا به آن می‌پردازیم، اشاره‌هایی به عمل اساسی درمان وجود دارد: تعیین مقدار زیادت و نقصان در طبایع چهارگانه که مایهٔ بیماری و آسیب است و متناسب با این تشخیص، تهیهٔ دارویی که شدت طبایع در آن طوری باشد که امکان جبران دقیق عدم تعادل فوق‌الذکر را ممکن نماید(۴۲). این دو عملیات مسلماً مستلزم شناختی دقیق از موازین مربوطه است. اما در اینجا نیز ملاحظه می‌کنیم که جابر نسبت به میراث یونانی، که با اینحال خود به وفور به آن رجوع می‌نماید، نوآوری اساسی ایجاد نمی‌کند. عنوان «کیمیا» فقط شامل طرح و بیان اصولی کلی دربارهٔ طبیعت فلزات، «ارواح»، «رنگ» «صبغ» و عملیاتهای متعدد کیمیایی است. با این وجود، بقیهٔ مجموعه به دفعات خاطرنشان می‌سازد که این علوم، بیش از سایر علوم، عالِم را به علم کلی می‌رسانند و بنابراین، شایستهٔ عنوان «نهایت حکمت»(۴۳) می‌باشد.

بالاخره، موازین بیشتر علوم معروف به غریبه را توجیه نموده و بکارگیری آن را میسر می‌گرداند: علم خواص که یک سری از روابط نامحسوس میان اشیاء و موجودات زنده را متناسب با جوهرها و نیز ساختارها و شدت طبایع‌شان بکار می‌گیرد، علم طلسمات که بکارگیری خاصیت‌های

حاصل از آثار کواکب و تاثیر صور را نیز توأمان بر استعمال خاصیت‌های نهفته می‌افزاید، بالاخره علم به خدمت گرفتن «کواکب» (استخدام العلویات) «به عنوان علم» از جمله موارد بیان شده در دسته‌بندی جابر می‌باشد. به عقیده جابر، تمامی این علوم مربوط به پدیده‌های کاملا طبیعی است که به وسیلهٔ قواعد موازین طبایع چهارگانه قابل تبیین و توجیه است. او مصرانه اظهار می‌دارد که تأثیر جادو و تمامی اعمال مشابه حقیقت دارد. وی در ادامه می‌گوید اغلب مردم به این امور اعتقادی ندارند، در حالیکه اینها فرآیندهای سادهٔ مربوط به طبیعت هستند که علل آنها به جهت نامحسوس و غیر قابل ادراک بودن، ناشناخته است، در حالیکه، برای فرد آشنا به علم موازین حاکم بر ماهیت اشیاء، که به آنها خواص‌شان را اعطا می‌کند، بکارگیری این روابط » جادویی » امری ممکن است. با این وجود، جابر کتمان نمی‌کند که تحصیل چنین علومی، که مستلزم استعداد ذاتی و نیز راهنمایی یک استاد حقیق است، امری دشوار می‌باشد[۴۴].

این تسلط بر قوای نهان موجود در مواد عالم تحت‌القمر، در نزد جابر درعلم تولید مصنوعی (علم تکوین) به اوج می‌رسد. به اعتقاد وی، کسی که این عملیات را انجام می‌دهد، اگر در حرفه و صنعت خویش مهارت کامل داشته باشد، نه تنها می‌تواند مواد معدنی را ایجاد کند–که امری مربوط به کیمیا به معنای علی‌الاطلاق است– بلکه قادر است نباتات، حیوانات و حتی موجودات بشری را نیز از طریق تقلید دقیق از قواعد طبیعی به وجود آورد. کیمیاگر، صانع، در واقع می‌تواند، از باریء ـ یعنی خالق، از اسماء الهی ـ تقلید کند تا جایی که چنین امور بزرگی را تولید نماید.[۴۵] جابر می‌گوید: «اگر تو [سخنانم] را بفهمی، جابر و جبار می‌گردی!».

نظریهٔ تولید مصنوعی که در آن عقاید شرک‌آمیز ـ کلدانی، مصری و یونانی به‌وضوح نمایان است، یکی از عجیب‌ترین موضوعات مطرح شده در مجموعهٔ جابری است. حیات بخشیدن به مجسمه‌ها، نیل به مرتبهٔ فرشتگان، در واقع تداعی‌کنندهٔ تصورات قدیم دربارهٔ پرستش مجسمه بت‌های «زنده» از

طریق عمل جادویی و «ورود روح الوهی»[۱] به درون کاهنان[۲] عصر باستان است. در این مورد، به وضوح بسیار آشکار می‌شود تا چه حد نظریه موازین جابر ـ که او خود آن را به آپولونیوس تیانی منسوب می‌کند ـ از علوم خفیهٔ باستان الهام گرفته شده که به سرعت به ویژه در محافل عوام و طبقات پائین شیعیان شکلی اسلامی حاصل کرده است.

آیا اکنون می‌توان آراء فوق‌الذکر را در یک مجموعهٔ نظام‌مند خلاصه نمود؟ جابر خود آن را تنظیم و تدوین نکرده است، اما می‌توانیم نموداری اجمالی

موازین عقل
موازین نفس
موازین حروف
موازین افلاک و کواکب ← احکام نجوم ← علم طلسمات
موازین طبایع چهارگانه
علم الخواص ← طلسمات
طب ← تولید مصنوعی (تکوین)
کیمیا ← جانورشناسی
گیاه شناسی
معدن‌شناسی
صرف (تصریف)
دستور زبان
عروض
موسیقی

از تکوین موازین حروف به وسیلهٔ موازین عقل از طریق آگاه نمودن[۳] موازین نفس / که این موازین حروف به نوبهٔ خود بر روی عوالم سه گانه عالم کبیر، عالم میانه (کیمیا) و عالم صغیر (انسان) تأثیر می‌گذارند، ترسیم نمائیم.

از این توصیف کلی نگرش جابر به علوم چه دلالت‌های ضمنی اولیه‌ای را می‌توان استخراج نمود؟ جهان‌شناسی وی که ترکیبی از نظامهای نو افلاطونی،

---

۱. endieusement: واژه‌ای که نویسنده برای بیان بار معنایی کلمهٔ یونانی enthousiasmos وضع کرده است. این کلمه در زبان فرانسه به صورت enthousiasme درآمده است و در اصل به معنای شور و وجد حاصل از الهام الوهی استعمال می‌شده است.

2. Mystagogues 3. Informant

هرمسی و گنوسی است که گنجینهٔ مشترک تعداد زیادی از نظامهای فلسفی آن عصر بود، اساساً فاقد بداعت است و در نتیجه، طبقه‌بندی مبتنی بر آن نیز فاقد ویژگی نوآوری است. بر عکس، اولین اقدام، اولین عمل جابر و ارتباط و اتصالی که در اثر آن میان کیمیا و زبان ایجاد می‌شود، بیشتر شایان ذکر است. هدف و مطلوب اساسی کیمیا، در حقیقت طرح‌ریزی یک نظام کامل جهان‌شناسی نظری نیست، بلکه تشریح و تسهیل کار آزمایشگاهی است که در آن حقایق متعالی توضیح داده می‌شود. تطابق بین معناشناسی زبان بشری و معناشناسی پدیده‌های طبیعی که شاخصی پراهمیت در اندیشهٔ جابری است، در اینجا به نوعی، با دغدغهٔ کارآیی عملی همخوانی دارد.

در ادامه خاطرنشان می‌کنیم که نظام موازین جابر حاکی از اعتمادی عمیق به توانایی ذهن بشر در فهم و تغییر دادن واقعیت است. در نظر او طبیعت یک موج هراقلسی[1] غیر قابل درک نیست. نظام افلاطونی نهفته[(۴۶)] در نظریه‌اش، به او ایمان به دقت قوانین کلی عطا می‌کند، بی‌آنکه شور و شوق وی به کار بر روی امور محسوس و جزئی را متوقف نماید. در این سطح اولیه، جهان‌شناسی جابر، یعنی نظام موازین، کمتر حاوی عناصری است که در نظر سنّت معمول توحیدی، اعم از اسلامی و مسیحی رومی، مورد سوء ظن باشد.[(۴۷)] بسیاری از متفکرین و متکلمین سنت معمول، میراث باستان یعنی آموزهٔ هماهنگی‌ها، هارمونی کلی، را از اخذ و در بطن نظرات خویش بکار برده‌اند. یقیناً کلام سنتی بیشتر بر روی دخالت الهی[(۴۸)] تأکید می‌کند و اعتقاد به یک تشکیلات کاملا خودکار برای عالم خلق شده به وسیلهٔ یک آفریننده (بارء) دور از دسترس و اعتنا <نسبت به امور عالم خلقت> را رد می‌نماید. اما بهرحال، جابر در این زمینه چندان به طرح دیدگاههای کلامی نمی‌پردازد. برعکس، جسارت عمل وی در نظریهٔ، تولید مصنوعی ظهور می‌کند. این فکر که انسان بتواند موجودی زنده به وجود آورد، فی نفسه در نگاه ایدئولوژی جدی قرآنی عجیب و تکان‌دهنده است. اما اینکه انسان قادر باشد به این موجود شعور و عقل

---

1. Flux hérachtéen

ببخشد، هم در منظر یک فیلسوف و هم برای یک متکلم <فرضیهٔ> انسان‌شناختی ناپذیرفتنی است. حجم زیاد چنین اظهاراتی مارا سوق می‌دهد به اینکه همراه با هانری کربن(۴۹) چنین تصور کنیم که اینگونه سخنان به احتمال بسیار زیاد تعبیراتی خاص رمزگرایی کیمیایی است که در حقیقت، به تحقق[1] خود کیمیاگر و دستیابی به مرتبهٔ «انسان تازه (بازتولدیافته)»[2]، در هنگام «تولد ثانویه‌اش»[3] اشاره دارد. به این موضوع بازخواهیم گشت.

بعلاوه، دومین دسته‌بندی علوم بر اساس مجموعهٔ جابری، یعنی دسته‌بندی عرضه شده در کتاب الحدود احتمالاً به ایضاح همین باز نمود[4] فلسفی و کلامی کمک می‌نماید.

دسته‌بندی کتاب الحدود

کتاب الحدود(۵۰) رساله‌ای متعلق به مجموعهٔ ۵۰۰ کتاب و حاوی مجموعه‌ای از تعاریف از علوم و دیگر مفاهیم علمی است که جابر خود اهمیت و ارزش آن را خاطرنشان می‌سازد. در واقع، وی نه تنها این مطلب را در مقدمهٔ این رساله به خواننده گوشزد می‌کند، بلکه در چندین جای دیگر مجموعه نیز به آن تصریح می‌نماید.

نحوهٔ آرایش و چینش عناوین (دسته‌بندی) خود بدیع است، به این معنا که محور اصلی دسته‌بندی دانش و معیار اصلی سلسله مراتب علوم را در اینجا کیمیا با وجوه متعدد آن تشکیل می‌دهد. بنابراین هیچ ارتباطی با دسته‌بندیهای کمابیش الهام گرفته از ارغنون ارسطو یا به عنوان نمونه از احصاء العلوم فارابی ندارد. باطن‌گرایی در اینجا جایگاه شایسته خویش را باز می‌یابد: طبقه‌بندی علم تنها براساس حوزه‌های موضوعی صورت نمی‌گیرد، بلکه حاصل یک دسته‌بندی «عمودی» است که نهایتاً به وضعیت درک محقق (ظاهر گرا، فیلسوف یا باطنی یا کامل و اصل «به اشراق رسیده») وابسته است.

---

1. Réalisation 2. Homme nouveau 3. Deuxième naissance
4. Représentation

دسته‌بندی علوم عرضه شده در اینجا، از طریق جفت‌های شدیداً متقابلی صورت می‌گیرد که شاخه‌های متعدد علم را که در دسته بندی وی منعکس شده بر حسب یک نظام سلسله مراتبی از کلی‌تر به جزیی تر، دو به دو در مقابل هم قرار می‌دهد. جابر اساساً علوم مربوطه را به دو حوزهٔ بزرگ تقسیم می‌کند: حوزهٔ علم دینی در مقابل حوزهٔ علم دنیوی.

تعیین حدود علم دنیوی ظاهراً آسان است. این علم مربوط به «صوری است که به وسیلهٔ عقل و نفس، جهت جلب منفعت و دفع ضرر قبل از مرگ، حاصل می‌گردد».(۵۱) جابر تصریح می‌کند عقل و نفس به این دلیل در کنار هم ذکر شده‌اند که این تعریف، علم به امور شهوانی را که مربوط به نفس به تنهایی است، از دسته‌بندی خارج می‌کند. به همین ترتیب رأی را نیز که خاص عقل در حالت استقلال از نفس است، در بر نمی‌گیرد.

سایر علوم «دنیوی» که در واقع مرتبط به وجوه مختلف ممکن فعالیت کیمیایی هستند، این بار صرفنظر از تمامی علوم دیگر براساس معیار کفایت[1] دسته‌بندی شده‌اند. علوم «شریف» علومی هستند که «انسان را در قوام یک زندگانی پر رونق به‌طور کامل کفایت کرده و از تمامی مردم بی‌نیاز می‌گرداند».(۵۲) این علوم عبارتند از معارف ضروری برای کیمیاگری و تهیه (تدبیر) حجر الفلاسفه. جابر تحت این جداول مجموعه‌ای از فرآیندها و «صنایع» کمابیش پیچیده و مؤثر را ذکر می‌کند که مطابق همان معیار کفایت دسته‌بندی شده‌اند.

و اما علوم «دون مرتبه»[2]، اینها شاخه‌های فعالیت آزمایشگاهی هستند که در مقابل صنعه (کیمیا) که شریف‌ترین حرفه است، با نوعی تحقیر با نام صنایع خوانده شده‌اند. در مجموع، «دون مرتبه» بودن آنها به این جهت است که صرفاً منافع دنیوی، محدود به این دنیای دنی، را براساس فرآیندهای معمولی

---

1. Critère de suffisance

۲. این ترکیب برای ترجمه کلمه viles انتخاب شده است. خود جابر واژه «وضیع» را برای صنایع در مقابل «شریف» برای «صنعه» یعنی کیمیا به کار می‌برد.

تأمین می‌کنند که با ثمره مفروض عالی و فوق‌العادهٔ کیمیا فاصله زیادی دارد. این علوم همان چیزی است که کیمیای اروپایی متاخر، به پیروی از پاراسلز[۱] آن را Spagyrie نامیده است. این شاخه‌ها (علوم مربوط به روغن، رنگ، عطر) برحسب میزان مفید بودن آنها برای تحقق کیمیا، که این علوم گاه برای آن ضروری محسوب می‌گردند، دسته‌بندی شده‌اند. اما پست بودن آنها از این امر ناشی می‌شود که اگر فی نفسه در نظر گرفته شوند، در نظر کیمیاگر بر آنها هیچ فایده «فلسفی» مترتب نیست.

و امّا علوم دینی متعلق به ترتیبی هستند که به جهاتی مساله‌برانگیز و عجیب است. در انتزاعی‌ترین مرتبه، آنها به مثابه «صور فراهم آمده برای عقل ظاهر می‌شود (یتحلی بها العقل) که به کارگیری آنها دستیابی به منفعت‌هایی را که پس از مرگ به آنها چشم امید هست، میسر می‌گرداند»[(۵۳)]. این عبارتی است که جابر اهمیتی اساسی آن را متذکر می‌شود. وی سپس این علوم را به دو حوزهٔ علوم شرعی و علوم عقلی دسته‌بندی می‌کند. گروه اول در ظاهر، دسته‌ای شناخته شده است، اما تعریفی که کتاب الحدود به دست می‌دهد، بسیار انتزاعی است و صریحاً به اسلام اشاره نمی‌کند: «این علمی است که امکان می‌دهد که نافع‌ترین رفتارهای دینی و دنیوی شناخته شوند، به این جهت که یک منفعت دنیوی می‌تواند پس از مرگ سودمند باشد»[(۵۴)].

در اینجا تمایزی معنی‌دار وجود دارد: جابر در علم شرعی دو وجه ظاهر و باطن را در مقابل هم قرار می‌دهد. علم ظاهر «علم به قواعد عمومی امر کلی است که با طبیعت، عقول و نفوس طبیعی سازگار است»[(۵۵)]. «در حالی که وجه دوم «علم علل وجود این قواعد و اهداف خاص آنهاست که با عقول الهی سازگار می‌باشد». تشیع باطنی که جابر آشکارا به آن معتقد بود در این سطح ظاهر می‌گردد، بی‌آن که ایجاز بسیار زیاد این اشارات اجازه دهد که وی را به یک جریان مشخص مرتبط نماییم.[(۵۶)]

از سوی دیگر، علوم «عقلی» مشکلی حادتر را پیش می‌آورد: تعریف این

1. Paracelse

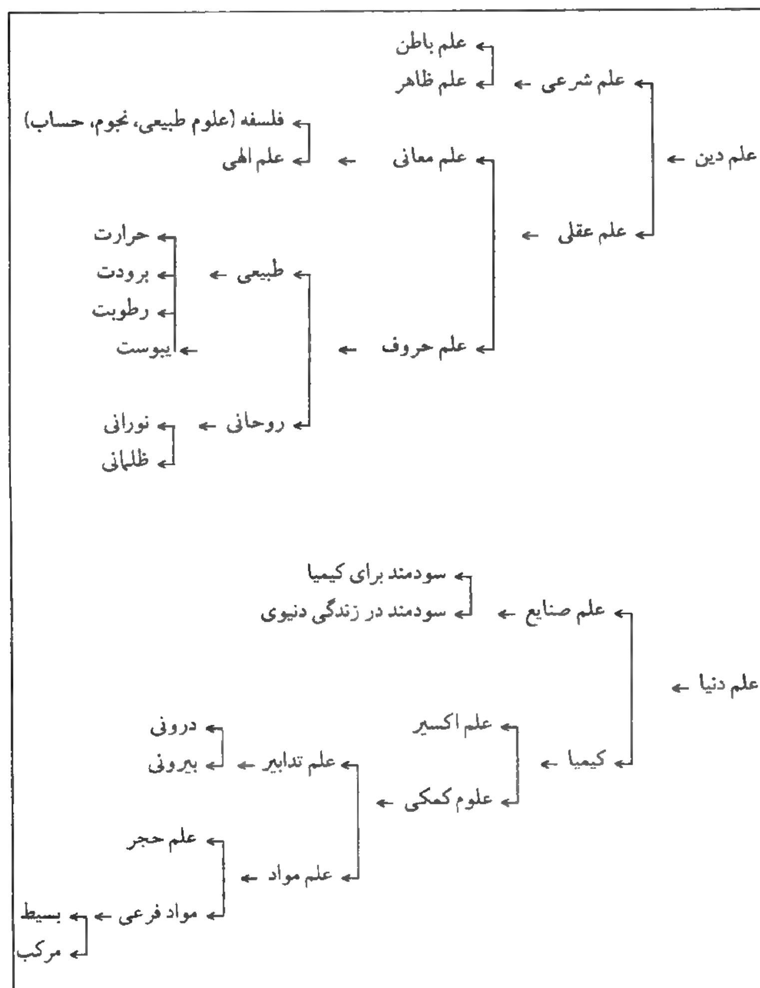
علوم صرفاً فلسفی است و جابر اصلاً به جایگاه، نقش و پیوند آن با دیگر حوزه‌های علوم دینی و علوم دنیوی تصریح نمی‌نماید. او اکتفا می‌کند به تعریف آنها به مثابه «علم احوالی که حواس از درک آن عاجز است و عقل جزیی می‌تواند آن را کسب نماید. احوال منبعث از علت الاولی، و احوال خود عقل، احوال عقل کلی، نفس کلی و نفس جزیی که اکتساب فضیلت در عالم کون را تسریع می‌نماید و نیل به عالم بقا را میسر می‌گرداند».(۵۷) این تعریف مسلماً واجد اهمیت است، بنابراین عقل بشر می‌تواند با قلمرو الوهی تماس برقرار کند و اطلاعاتش را بدون وساطت حواس از آن دریافت نماید. چنین دیدگاهی یقیناً هیچ بداعتی در چارچوب فسلفه ندارد، اما در منظر مطلقاً کیمیایی جابر، همانطوریکه خواهیم دید، چشم اندازهای گسترده‌ای را می‌گشاید.

شاخه‌های علم عقلی عبارتند از: علم حروف که پیش‌تر اهمیت آن را در نظریه زبان در نزد جابر مشاهده کردیم، و علم معانی. این شاخه اخیر به ویژه شایان توجه است. جابر آن را به عنوان علمی که به سؤالات درباره وجود، ماهیت، کیفیت و چرایی پاسخ می‌دهد، تعریف می‌کند و به دو زیر شاخه بزرگ تقسیم می‌نماید: در یک سو، فلسفه قرار دارد؛ یعنی علم حقایق موجودات تابع نظام علیت که علم طبیعت، نجوم، حساب و هندسه را در بر می‌گیرد و عقل آن را به واسطه اسباب طبیعی «برتر» و «پست‌تر» درک می‌کند. در دیگر سو، علم الهی قرار دارد؛ «الهیات» یعنی علم حقایق مابعدالطبیعی: علت‌الاولی، عقل کلی، نفس کلی. در اینجا نیز جابر در این تقسیم‌بندی‌های عمده هیچ شرح و تفسیری ارایه نمی‌دهد و مسوؤلیت استخراج نتیجه‌گیری‌های مناسب را به عهده خواننده می‌گذارد.

تقسیم‌بندی‌های کتاب الحدود می‌تواند در نموداری همچون نمودار صفحهٔ بعد خلاصه گردد.

اکنون اگر بخواهیم درباره آنچه که این تقسیم‌بندی پیرامون دیدگاه‌های معرفت شناختی و فلسفی جابر آشکار می‌کند تأمل نماییم، بی‌درنگ چند پرسش فراروی ما نهاده می‌شود:

ــ این انتخاب دقیق علوم که، همانگونه که پیش از این مشاهده کردیم، شامل حذف برخی از حوزه‌های تخصصی (طب، علم طلسمات و...)، مذکور در بخش مربوط به موازین است، با چه <معیاری> مطابقت دارد؟ از طرف دیگر، چون کیمیا به مثابه علمی حکمی، حتی عرفانی ظاهر می‌شود، بنابراین مطمئناً طبیعی بود که علوم دینی نیز در دسته‌بندی وارد گردد؛



اما چرا چنین دسته‌بندی تا حدی فلسفی ارایه شده است که ارتباط و اتصال آن با فعالیت آزمایشگاهی کیمیا واضح نیست؟

ـــ هر گاه اینگونه به نظر می‌آید که شریعت باید نقشی ایفا نماید، به چه دلیل شاخه‌های مربوط به شریعت نظیر قرآن، حدیث، فقه و... مسکوت گذاشته شده‌اند، تا تعریفی عام فراهم آید تا (به عنوان نمونه) هم برای یک مزدایی و هم یک مسیحی پسندیده آید؟ و اگر عقل جزیی اطلاعات و آگاهی را از عوالم متعالی دریافت می‌کند، پس نقش انبیا و امامان که جابر برای آنها دقیقاً در طرحریزی و نشر دانش کیمیا نقشی بسیار برجسته قایل است،[۵۸] چیست؟

در وهله اول متمایل می‌شویم به این که سؤال دوم را به مسایلی مشابه با مسایل فلسفه کلاسیک یا تفکر شیعی باطنی مربوط نماییم. با این وجود قصد انجام چنین قیاسی و استخراج نتایج معرفت شناختی یا فلسفی شتابزده براساس این داده‌های محدود به نظر ما خطرناک است. تکرار می‌کنیم که کیمیا رویه و هدفی را دنبال می‌کند که خاص خود آن است. زبان کیمیا که با استفاده از نمادها سخن می‌گوید، فقط ممکن است به صورت ظاهری یا اتفاقی با زبان فلاسفه و متکلمین شباهت پیدا کند. بنابراین قبل از هر تحلیل یا تلاشی در جهت ایضاح مطلب ـ که به علاوه چارچوب بسیار محدود این تحقیق چندان مجال آن را به ما دهد ـ به سعی در تبیین دو نکته اساسی اکتفا می‌کنیم. نوع‌شناسی کلی این دسته‌بندی بلافاصله تقابل‌هایی دو به دو را آشکار می‌سازد: الوهی در مقابل طبیعی، معنا در مقابل حرف، نهان در مقابل آشکار، نور در مقابل ظلمت، برتر (علوی) در مقابل پست‌تر (سفلی). اما دو تمایز بسیار با اهمیت به نظر می‌رسند: تمایزهایی که «دینی» را از «دنیوی» جدا می‌کند و مجموعه تمایزات بعدی را شکل می‌دهد، یعنی اولاً تمایز بین علم حاصل از «طبع» عوالم برتر (علوی) و علم مربوط به شناخت طبیعی و ثانیاً تمایز میان علوم نافع قبل و بعد از مرگ.

اولین تمایز در واقع ما را سوق می‌دهد به این که پیرامون آموزه معرفت در

نزد جابر تأمل نماییم. این نکته آموزه فلسفی که تا آن زمان برای فلاسفه بزرگ باستان و اخلاف آنان بسیار حساس بوده و مورد بحث واقع شده بود، در اثری همچون مجموعه جابری بسیار به سختی قابل تشخیص است. از یک سو، نویسندگان آن با این که به‌وفور به آثار نویسندگان بزرگ یونانی و به ویژه ارسطو استناد می‌کنند، غالباً بر ابزار فلسفی تسلط کافی ندارند، ابزاری که صرفاً مکملی برای استدلال آنهاست و نه رویه‌ای مستقل و نظام‌مند. از سوی دیگر، باطن گرایی قاطع مجموعه جابری، ابهامی مضاعف را دربارهٔ وجوه مختلف روانشناختی و معرفت شناختی دخیل در آن پدید می‌آورد. با این حال، تمایز بین دو ساحت دینی و دنیوی در پرتو کتاب المعرفه(۵۹) اینگونه ظاهر می‌گردد: ساحت دینی به زمینه معرفت تعلق دارد، یعنی نوعی ادراک فوق طبیعی، اشراق که از طریق فیضانی که از عالم اعیان می‌آید، دانشی کلی اعطا می‌کند. ساحت دوم، بر عکس با علم تطابق دارد، یعنی دانش حاصل از شناخت امور جزیی که یک مرحله آغازین، یک تمهید برای کسب این اشراق محسوب می‌گردد. ابزار معرفت عقل یعنی شریف‌ترین عنصر امور نفسانی <بشری>، تفرد و تشخص[۱] عقلی کلی، است(۶۰). عقل کلی یک ابزار عاقله و جایگاه منحصر بفرد خود آگاهی و مثال اندیشی[۲] است که در عین حال ذاتاً غیر فعال می‌باشد. عقل اطلاعات را از دو جانب دریافت می‌کند:

ـــ از طریق دریافت اطلاعات از عوالم علوی، چنانکه تعاریف مذکور در فوق به آن تصریح می‌نمایند.

ـــ به واسطه جذب تأثرات حسی نفس یا امیال (الشهوه) خاص نفس مذکور که به علاوه عقل در وقت مقتضی از بروز آن جلوگیری می‌کند(۶۱). نفس، دومین عنصر متشکله نفسانیات است که از طریق حواس پنجگانه اطلاعات احوال این دنیای دنی را دریافت می‌کند و بی‌اختیار به سوی این عالم گرایش دارد. زیرا جهلش او را به تعلق به ماده تا آنجا که برایش مقدور است، سوق می‌دهد. بنابراین نفس نماینده قوه «گریز از مرکز» نفسانیات نسبت به

---

1. Individuation 2. Idéation

عوالم برتر است که با تمایل «جانب مرکز» عقل به سوی این عوالم موازنه می‌گردد.

به علاوه، این دو طریق به صورت هماهنگ عمل می‌نمایند. زیرا هر دو از یک مبدأ واحد یعنی نفس کلی نشأت گرفته‌اند. نفس کلی در واقع به مثابه واسطه‌ای لازم، داده‌های عقل کلی را به عقول جزیی منتقل می‌نماید. با این وجود، باز همین نفس کلی است که به مدد طبایع چهارگانه آگاهی را به جوهر کیهانی منتقل و پدیده‌هایی راکه موضوع علم هستند، ایجاد می‌کند.

روابط بین این دو عنصر، یعنی عقل و نفس جهت‌گیری اساسی کوشش بشری را تعیین می‌کند. به این ترتیب، جابر تصریح می‌کند که قواعد و سنت‌های مربوط به ظاهر با نفوس طبیعی تناسب دارد، در حالی که علم باطن فقط متناسب با «عقول الهی» است. این نکته به ما امکان می‌دهد که تصور کنیم که عقل هنگامی که مستقل از تمایلات نفسانی عمل کند و کاملاً به سوی عوالم علوی و علت اولی رو نماید، به معنای واقعی کلمه «الهی» می‌گردد. ملاحظه می‌کنیم که چنین نظریه‌ای به خودی خود واجد بداعت چندانی نیست. اما نکته مهم در اینجاست که این نظریه در چارچوب یک تبیین برای غایتمندی کیمیا، اساساً هماهنگ با نظریه موازین وی قرار می‌گیرد. به این جهت، اهمیت دارد که چنین نظریه معرفتی را هر چند به اختصار توضیح دهیم. در واقع، این نظریه نشان می‌دهد که نظام جابری تا چه حد مبتنی بر رویه‌ای نظری حتی اشراقی است و نه صرفاً بر شواهد تجربی: موازین متعلق به عوالم علوی در واقع از طریق عقل به طور مستقیم و شهودی دریافت می‌گردند و به نظر می‌رسد که تجربه حسی به عنوان حامل و تأییدی دخیل می‌گردد[۶۲].

دومین بند اساسی دسته‌بندی علوم طبق نظر جابر در تقابلی است که وی میان علوم دنیوی و علوم دینی برقرار می‌کند: اولین دسته معطوف به منافع دنیوی است و دسته دوم متوجه بهره‌های اخروی که برای جهان دیگر به آنها چشم امید دوخته می‌گردد. این تمایز، مطمئناً در یک منظر کلامی اسلامی به هیچ وجه عجیب به نظر نمی‌رسد؛ اما در مورد نظریه‌ای کیمیایی نظیر نظریه

جابر از جهات متعددی شگفت می‌نماید. در ابتدا برخی ابهامات را برمی‌شماریم. اگر علم عقلی به طور کلی منفعت‌های اخروی را مد نظر دارد، این تعریف لزوماً بر شاخه‌هایی که علوم عقلی پوشش می‌دهند نیز منطبق است؛ یعنی هم بر فلسفه ـ یعنی بر جملهٔ علوم طبیعی، نجوم و غیره ـ و هم بر علم حروف که با این حال ارتباط تنگاتنگ آن را با فعالیت کیمیایی مشاهده کردیم. این که به لحاظ منطق رابطه بین این شاخه‌های علمی با سعادت اخروی چندان آشکار نیست، خود یک مسأله است؛ اما این را نیز نمی‌فهمیم که چرا چنین علومی که هدف صریح آن مساعدت در موفقیت فرایندهای کیمیایی است، به عنوان علوم دینی تلقی شده‌اند، درحالی که کیمیا خود به مثابه نمونه اعلا و شریف یک علم «دنیوی» محسوب شده است. بالاخره این نحوه دسته‌بندی از این جهت عجیب است که کیمیا خود را به مثابه یک حکمت، نهایت فلسفه و حتی مدخل عالم جاودانگی معرفی می‌کند.

بنابراین قبل از هرچیز بسیار ضروری است که مراد جابر از اصطلاحاتی نظیر «دنیا» و به‌ویژه مرگ را که در چشم او تقابل بین عالم کون و بقاست، روشن نماییم. کتاب الحدود این اصطلاحات را فقط به‌صورت بسیار جزیی و موجز تعریف کرده است. با این حال، به‌جاست که دقیقاً پیرامون گستره معنایی چنین مفاهیمی تأمل نماییم. زیرا چندین نشانه در پذیرش معنای ظاهری آنها مشکل ایجاد می‌کند. از آن جمله است تذکر این نکته که قوانین شرع قبل و بعد از مرگ استخدام و استعمال می‌شوند. و نیز تقابل بین علوم دنیوی «دون‌مرتبه»[1] که فقط قبل از مرگ سودمندند و علوم دنیوی «شریف» که به انسان امکان می‌دهد که «برای یک زندگی پربار» خودکفا و مستغنی از کمک دیگران مهیا شود.

در مقابل سکوت جابر درباره نقش فعالیت کیمیایی در قبال زندگی و مرگ فردی، ما به خود اجازه می‌دهیم که به عنوان فرضیهٔ رهنمون، این ایده را مطرح کنیم که منظور جابر در اینجا به صورت تلویحی آموزه «دو مرگ[2]»

---

1. Vile 2. Double mort

است. این آموزه که در سنت کیمیایی اسکندرانی و شامی و بسیاری از نظام‌های کیمیایی دیگر موجود است[۶۳]، قایل به تکثر اجسام، تکثر «حامل‌ها»، در انسان می‌باشد: یک جسم زمخت و یک یا چند جسم لطیف (که به طور کلی اصطلاح Psukhé بر آنها اطلاق می‌گردد.). اگر جسم غیر لطیف به طور قطعی از این «نفس» جدا شود چیزی رخ می‌دهد که «مرگ طبیعی» نام دارد. جسم مادی از هم می‌پاشد در حالی که جسم لطیف قبل از اینکه زوال پذیرد، برای مدتی در حالتی شبح وار به سر می‌برد[۶۴]. اما این فرایند غیر قابل اجتناب نمی‌باشد و غایت بسیاری از کیمیاگران تقویت تدریجی جسم لطیف به ویژهٔ از طریق بلعیدن اکسیرهای قوی و متعادل است. اگر کیمیاگر موفق به تهیه اکسیر اعظم شود می‌تواند از نفسی چنان قوی و متعادل برخوردار گردد که این نفس به واسطه قوت و تعادل، از جسم غیر لطیف خود مستقل می‌گردد و قادر است مدت بسیار طولانی به بقای خویش ادامه دهد بی‌آن که لازم باشد دغدغه تغذیه یا هر گونه مراقبت دیگری را داشته باشد و از قوه فوق طبیعی تعقل در تمام مراتب بهره‌مند می‌گردد. این بازپیدایی حقیق که غالباً «تولد ثانوی» نامیده می‌شود، پس از انقطاع با سطح پیشین که در نتیجه «مرگ ثانوی» نام می‌گیرد، رخ می‌دهد. این باز پیدایی با بیداری و هوشیاری نسبت به درون خود مرتبط است که ما پیش‌تر آن را به عنوان غایت قصوای کیمیا توصیف نمودیم. بدون این اشراق، جویندهٔ <کیمیا> نمی‌تواند به علم اکسیر دست یابد. این اکسیر به نوبه خود بقای حالت روانی جدید را استوار می‌سازد.

مطمئناً این دیدگاه به‌طور صریح در متون جابر دیده نمی‌شود. وی صرفاً اشارات غیر صریحی به آن دارد. با این وجود امکان توضیح و تبیین بسیاری از موارد مسکوت، ناگفته‌ها و ابهامات آثار وی را فراهم می‌کند و برای مثال، ماهیت این «کفایت» اسرارآمیز را که غایت قصوا و عیار شرافت کیمیای جابری است، توضیح می‌دهد. این دیدگاه امکان درک تعبیرات «قبل» و «بعد» از مرگ را به مثابه اشاراتی به این مرگ ثانوی ارادی فراهم می‌سازد. هم چنین بازخوانی دسته‌بندی کتاب الحدود را به مثابه یک طبقه‌بندی بین علومی

که تمهید مادی این گذار را فراهم می‌کنند و علومی که مربوط به حالت روحی اشراقی حاصل از این بازپیدایی هستند، میسر می‌گرداند. سایر ابهامات آموزه جابری نظیر نظریه تولید مصنوعی انسان همانطوری که پیش‌تر متذکر شدیم، در پرتو این نظریه توجیه می‌گردد. اما باز هم متذکر می‌شویم که این نظر تنها به عنوان یک فرضیه صرف مطرح شده است.

به دنبال این بررسی اجمالی در باب طبقه‌بندی دوگانهٔ علم بشر، آنگونه که در مجموعه منسوب به جابر نمودار می‌گردد، به نظر می‌رسد که در ایضاح کلی یک سیستم که آگاهانه و عامدانه مقاصد خود را به صورت کنایه‌آمیز و نمادین بیان می‌کند و ایده‌های موجز جزیی را به بسط‌های کامل ترجیح می‌دهد، پیچیدگی و ابهامات فراوانی باقی مانده است.

این مسکوت نهادن به معنای یک باطن‌گرایی نازل تر، که بیهوده رموزی را دور خود گرد می‌آورد تا عدم انسجام و سستی یک اندیشه خام و خرافه پرست را پنهان نماید، نیست. کیمیای جابری تلاشی فراگیر برای تبیین حقیقت و توجیه موقعیت انسان در عالم است که چندان شباهتی به هذیان‌های متعدد مربوط به علوم خفیه درهمان عصر ندارد و علم موازین شاهدی بر این دعوی است. جایز است که در این ساماندهی علم بشری، در تلاقی داده‌های جهانشناختی باستان با پویایی جدید تفکر که به واسطه دعوتهای توحیدی پدید آمده است، متوجه بیان یک فرهنگ حقیقی متعلق به قشر عامه و نه علمای آن گردیم. جابر یا مکتبی که در پس نام وی قرار دارد، این وحشیه مجعول و بسیاری از افراد دیگر، در واقع بسی بیش از صرف بقایا و خرده‌های آموزه‌های باستان هستند که پاول کراوس در مجموعه جابری تحقیق بسیار عالمانه را در مورد این موضوع انجام داده است. این کلّیتِ نگرش بـه روابط انسان با عالم است که مورد منازعه است. با علم الموازین جابر، این یک برش کامل از عالم ذهنی محافل اسلامی عوام و طبقات پایین سده‌های نخستین است که آشکار می‌گردد: نگرش به یک کیهان زنده[1] به معنای دقیق‌تر، کیهانی کـه

1. Cosmos animé

توسط نفس حاضر و مؤثر در همه چیز آگاه می‌گردد. نگرشی که در دین جدید که در مرکز آن یک خدای متعال و خالق وجود داشت، مورد پذیرش قرار گرفت. نظریه موازین یا تولید مصنوعی برای نمونه بیانگر شعور و خودآگاهی انسانهایی است که عمیقاً معتقد به هماهنگی یک عالم منسجم و کاملاً قابل درک هستند که در آن آفریدگار (بارء) به‌طور غیر مستقیم دخالت می‌کند و انسان در آن می‌تواند به قدرت و تسلطی گسترده در مورد عناصر و قوانین طبیعی دست یابد.

در مجموع، مشاهده می‌کنیم که مجموعه جابری نمایانگر یک تلاش علمی و فلسفی بلندپروازانه است. وی که در «وهلهٔ اول» در صدد دسته‌بندی مجموعه علوم شناخته شده عصر خویش، تحت یک نظام علیت یکپارچه بود، در «وهلهٔ بعد» به آنها یک غایتمندی عظیم بخشید: تبدیل این بذر کوچک و ناقص به یک موجود بشری حقیق که در این حالت به وعده حاصل از امانت[۶۵] عمل خواهد کرد، امانتی که به طوری مرموز در فهم او و در آزادی وی حاضر است. دانش کیمیا که در اولین سده‌های هجری از طریق علمای مصری به محققین عرب منتقل گشت، در اینجا هم به جهت غنا و هم به سبب نظام‌مندی آموزه‌های جابری و نیز به دلیل گنجانده شدن بدیع آن در چارچوب‌های فلسفی و علمی حاصل از فرهنگ عربی ـ اسلامی عصر عباسی، ابعاد جدیدی پیدا می‌کند.

پانوشت‌های فصل سوم

۱ـ برای مثال، طبقه‌بندی ارائه شده توسط:

L. Gardet et. C. G. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (درآمدی بر الهیات اسلامی) Paris, 1948, Vrin, p. 94-135.

همچنین برای بعد ایرانی نگاه کنید به:

Ziva Vesel, *Les Encyclopédies Persanes-Essai de typologie et de classification des sciences*

(مقاله در نوع‌شناسی و دسته‌بندی علوم ـ دایرةالمعارف‌های فارسی)

Paris 1986, éd. Recherches sur les civilisations.

۲ـ برای ایده‌ای اجمالی پیرامون چکیده کتابشناسی تحقیقات به زبان‌های عربی در زمینه کیمیا نگاه کنید به:

Robert Halleux, *Les textes alchimiques* (متون کیمیایی), Turnhout, Brépols, 1979

و نیز:

Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes* (آهنگران و کیمیاگران) Paris, 1977, Flammarion, p. 165-182.

۳ـ طبق نظر فؤاد سزگین در، G.A.S، جلد چهارم، صفحات ۷-۳، این اصطلاح یعنی صنعة بر کیمیا به معنای خاص کلمه اطلاق می‌شده است. در حالی که کیمیا، با معنای ضمنی تحقیرآمیز، برای دلالت بر کارهای آزمایشگاهی با هدف صرفاً سودجویانه و مظنون به فریب و شیادی به کار می‌رفته است.

۴ـ رجوع کنید به: کتاب اللاهوت در، تدبیر الاکسیرالاعظم (E. S)، ص ۷، ترجمه فرانسه در *Dix Traités* (ده ساله)، ص ۱۰۰.

۵ـ رجوع کنید به همین کتاب پیش‌تر، ص ۲۶ به بعد.

۶ـ این رمزپردازی جابر در رسایل کیمیایی خویش مشتمل بر شیوه‌های متنوعی است: اصطلاحات (برای مثال، «عقاب» برای نشادر)، کنایه‌ها («آتش» برای اشاره بـه هـر ماده‌ایکه در آن کیفیت آذرین غلبه دارد)، تمثیل‌ها (اشاره به کیمیا به وسـیله عـبارت صید شگفت‌انگیز)، و از طرف دیگر، پراکندگی اطلاعات در جاهای متعدد مجموعه که از خواننده تلاشی را در جهت بازسازی «پازل» می‌طلبد (اصل پراکندگی علم در نزد جابر). در این باره رجوع کنید به پاول کراوس، .C. J، ص بیست وهفت مقدمه به بعد و *Dix Traités* ص ۲۴۱ به بعد:

۷ـ کتاب الاحجار علی رأی بلیناس در M. R,(= مختار رسایل)، ص ۱۲۶ به بعد.

۸ـ کتاب التصریف (گزیده‌ها) در .M. Rصص ۴۲۴-۳۹۲.

۹ـ کتاب الاحجار علی رأی بلیناس، در .M. R، ص ۱۴۴.

۱۰ـ کتاب الخمسین، باب ۲۱، به نقل از کراوس در .S. G، ص ۱۸۸، پانوشت ۸.

۱۱ـ کتاب الحدود، در M. R، ص ۱۰۰ و ۱۰۴ ؛ .S.G.ص ۱۸۷ پانوشت ۲ و کتاب حاضر، ص ۱۲۹ به بعد.

۱۲ـ کتاب البحث، نقل در .S. G، ص ۱۸۷ پانوشت ۴.

۱۳ـ کتاب الاخراج ما فی‌القوه الی الفعل .M. R، ص ۹۲.

۱۴ـ به ویژه به وسیله کندی در کتاب معرفة قوة الادویه.

۱۵ـ .S. G، صص ۱۹۱-۱۹۰.

۱۶ـ در کتاب السموم و دفع مضارها، چاپ تصویری، ترجمه و شرح توسط:
Alfred Siggel, Wiesbaden. F. Steiner, 1958.

۱۷ـ کامل‌ترین گزارش از این نظریه در کتاب البحث وجود دارد که بخش اعظم آن چاپ نشده است. تعدادی از گزیده‌ها در صص M. R ۵۲۷-۵۰۱ به چاپ رسیده است. همچنین نگاه کنید به کتاب الاحجار .M. R، صص ۱۲۹-۱۲۷.

۱۸ـ کتاب الحدود، صص ۱۰۴-۱۰۳.

۱۹ـ عناصر مختلف این نظریه در آثار زیر چاپ شده است: کتاب الاحجار، کتاب میدان العقل. کتاب الخواص، کتاب اخراج ما... همگی در M.R، بـه تـرتیب در صـفحات ۱۹۵-۱۶۰،۲۱۴ به بعد، ۲۳۷ به بعد و ۹۳ و همچنین در کتاب الموازین الصغیر، چاپ به وسیله برتلو و هوداس در C.M.A، جلد سوم، ص ۱۲۶ به بعد.

۲۰ـ نگاه کنید به .S.G، ص ۲۲۶، پانوشت‌های ۲ و ۳.

۲۱ـ کتاب البحث، .,M.R، ص ۵۱۰ به بعد.

۲۲ـ کتاب التجمیع .C.M.A جلد سوم، ص ۱۶۱ به بعد.

۲۳ـ نگاه کنید به ویژه به کتاب الاحجار. صص ۱۵۴-۱۳۴.

۲۴ـ کتاب البحث، نقل شده، در .S.Gص ۲۳۵ پانوشت ۱۱ و ص ۲۳۶ پانوشت ۲.

۲۵ـ به این ترتیب جابر درباره محاسبه ترکیب قلع متذکر می‌شود: «... تفاوت نظر کلی در

بین افراد وجود دارد. عده‌ای می‌گویند طبیعت آن را براساس اسم آن یعنی قلعی توزین می‌کنیم. رواقیون می‌گویند: اسم آن غالباً رصاص است. چون نام برادرش اسرب است. انباذ قلسی‌ها گویند: ما آن را براساس اسم زاوُس آن وزن می‌کنیم، زیرا در طبیعتش بیشترین تعادل را دارد و معنای آن نیز همین است. فیثاغورسیان می‌گویند آن مشتری است و طبیعت مشتری را دارد که حاکم بر آن و رهبر و پدید آورنده آن است. و سقراط، بر نام زاوس حکم کرد که به حقیقت نزدیکتر است. بلیناس تیانی می‌گوید: آن قصدیر است و توزین آن براساس این اسم اندازه‌گیری می‌شود و هیچ اسم دیگری ندارد. مشاییون می‌گویند ما آن را برحسب تعریف «گرم ـ مرطوب» وزن می‌کنیم زیرا فاقد اسمی است که بر طبیعت آن دلالت کند. و من در میان تمام این اوزان، وزن مربوط به زاوُس را می‌گزینم و اگر بخواهیم جاگزینی برای آن انتخاب کنم، پس می‌گویم «گرم و مرطوب» (کتاب الاحجار، ص ۱۸۷): همچنین نگاه کنید به .S.G ص ۲۵۹، پانوشت ۷.

۲۶ـ کتاب التصریف، ص ۳۹۲،

Pierre Lory, "La science des lettres en terre d'Islam,"

(علم حروف در سرزمین اسلام)، چاپ در

La Contemplation comme action nécessaire, Paris, Berg International, 1985, p. 89. sq.

۲۷ ـ .S.G، ص ۲۵۶ و بعد از آن.

۲۸ ـ همان منبع، صص ۲۵۶-۲۵۵.

۲۹ ـ کتاب الحاصل، M.R، ص ۵۳۵ به بعد.

۳۰ ـ کتاب الاحجار، .M.R، ص ۱۳۰.

۳۱ ـ S.G، ص ۲۴۹-۲۴۷.

۳۲ ـ کتاب الاحجار، ص ۱۳۲.

۳۳ ـ کتاب الاخراج M.R ص ۹ به بعد.

۳۴ ـ رجوع کنید به .S.G، ص ۲۵۵، پانوشت شماره ۱۰. اوزان و عروض عرب مبتنی است بر تناوب منظم هجاهای بلند و کوتاه که در واحدهای متفاوت ممکن گرد آمده‌اند. اسامی مذکور در اینجا الگوهای متعدد این اوزان یا «مقاطع» هستند که به صورت یادیار (mnémotechnique) بیان می‌گردند.

۳۵ ـ کتاب الاحجار، ص ۱۳۹، و .S.G، ص ۲۵۴.

۳۶ ـ کتاب حاضر، ص ۶۴، و ۱۷۳ به بعد.

۳۷ ـ کتاب السر المکنون، نقل در S.G، ص ۲۵۶، پانوشت ۱.

۳۸ ـ .S.G، صص ۲۵۵-۲۵۴.

۳۹ ـ همان منبع، صص ۲۰۶-۲۰۳ و ۲۵۶-۲۵۴.

۴۰ـ .M.R ص ۴۷ به بعد و *Naturprozesse*، ص ۹۷ به بعد.
۴۱ـ مقاله «مطالعه‌ای پیرامون جابر بن حیان»

P. Kraus, «Studien zu Jâbir ibn Hayyân», *Isis,* 1930, p.11 sq; S.G., p. 97.

و نیز منبع:

F. Sezgin, G.A.S, III, p.112 و نیز *Naturprozesse,* p. 36. sq.

۴۲ـ کتاب التصریف، نقل در .S.G، ص ۲۳۴، ش ۴ و کتاب الاخراج ....، ص ۴۹ به بعد.
۴۳ـ کتاب اللاهوت، E. S، صص ۷-۶؛ *Dix Traités*، ص ۱۰۰.
۴۴ـ .S. G، ص ۹۵، پانوشت ۲.
۴۵ـ کتاب البحث، نقل در .S.G، ص ۹۹، پانوشت ۵؛ و کتاب المیزان الصغیر، M.R، ص ۴۴۹.
۴۶ـ به هرحال نظام نوافلاطونی وی که از خلال واژگان فلسفی مجموعه آشکار می‌گردد موضوعی است که به دلیل مکان و زمان احتمالی تدوین مجموعه مایهٔ شگفتی نیست.
۴۷ـ چندین رساله جابر در قرن دوازدهم میلادی به زبان لاتین ترجمه شده است؛ به ویژه کتب السبعین "Liber de Septuaginta" چاپ توسط برتلو در:

Archéologie et Histoire des Sciences, Paris, 1906, pp. 308-363

و نیز رجوع شود به کتاب الرحمه:

E. Darmstaedter, «Liber Misericordiae Geber», *Arch. F.d. Gesch. d. Med,* n. 17, 1925.

۴۸ـ به ویژه در کلام اشعری، در نظریه ذره گرایانه آن

49- H. Corbin, *L'alchimie comme Art hiératique* = A.A.H. (کیمیا به مثابه صنعت قدسی) Paris, 1986, l'Herne, p. 151.

۵۰ـ این رساله توسط کراوس در M.R صص ۱۱۴-۹۷ چاپ شده است. کراوس برخی بخش‌های آن را به آلمانی ترجمه و شرح کرده است. مقاله «مطالعه‌ای در باره جابر بن حیان»:

«Studien zu Jâbir ibn Hayyân» 1930, p. 2 sq

۵۱ـ .M. R، ص ۱۰۲.
۵۲ـ .M. R، ص ۱۰۵.
۵۳ـ .M. R، ص ۱۰۱.
۵۴ـ .M. R، ص ۱۰۲.
۵۵ـ .M. R، ص ۱۰۵.
۵۶ـ کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۱۴۳.
۵۷ـ .M. R، ص ۱۰۳.
۵۸ـ رجوع کنید به کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۶۴ به بعد.

۵۹ــ .Z.G.A.I.W، ۱۹۸۴، صص ۵۷-۵۲.

۶۰ــ برای مثال نامگذاری عقل جزیی، در مقابل عقل کلی (.M. R، ص ۱۰۳)، بر این موضوع دلالت می‌کند. رجوع کنید همچنین به کتاب التصریف، .M. R، صص ۴۲۴-۳۹۲؛ و کتاب القسمه .Z.G.A.I.W، ۱۹۸۴، ص ۶۴ که در آن عقل جزیی «فرزند یتیم» عقل کلی نامیده شده است.

۶۱ــ رجوع کنید به کتاب الحدود، .M. R ص ۱۰۲. ما کلمه âme را به عنوان معادل النفس در عربی انتخاب کرده‌ایم.

۶۲ــ با این حال، جنبه تجربی کیمیای جابری قابل توجه است. جابر اظهار می‌دارد که آزمایش‌هایی را که در رسایل خود توصیف می‌نماید، به دفعات انجام داده و مشاهده کرده است. وی جویندگان کیمیا را به تبعیت از این نشانه‌های عینی تشویق می‌نماید. پیرامون رویکرد علمی وی رجوع کنید به زکی نجیب محمود، جابر بن حیان، قاهره، ۱۹۶۱، ص ۸۵-۴۰.

۶۳ــ نوزایی (تولد دوباره) کیمیایی هدف آشکار کیمیاگران شرق، چینی (تائوئیستی) و نیز هندی است.

۶۴ــ خاطرنشان می‌سازیم که این «جسم لطیف» همان روح انسان که عنصر متعالی و فسادناپذیر وی می‌باشد، نیست. بنابراین، آرایی که در اینجا بیان شده است، تقارنی با آموزه‌های قرآنی درباره قیامت ندارد. احتمالاً به همین جهت، این ایدهٔ کیمیایی «دو مرگ» صریحاً با باورهای نویسندگان مجموعه جابری به تناسخ مربوط نشده است، رجوع کنید به کتاب حاضر، ص ۷۶ به بعد.

۶۵ــ قرآن، سوره احزاب، آیه ۷۲: «انا عرضنا الامانه علی السموات و الارض والجبال فأبین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسن انه کان ظلوماً جهولا» جابر در کتاب الثلاثون کلمة این آیه را ذکر و شرح کرده است، .E. S، ص ۳۹ به بعد، ترجمه فرانسه در *Dix Traités* ، ص ۱۳۱ به بعد.

پیوست شماره ۱
آموزه‌های شیعی جابر براساس میراث کراوس

پیش‌تر (در صفحه ۵۹) ملاحظه کردیم که پاول کراوس قصد داشت تحقیقات عظیمی را که درباره پیدایش کیمیای عربی در برلین (۱۹۲۹)، پاریس (۱۹۳۳) و سپس در قاهره (۱۹۳۶) انجام داده بود، با مطالعه‌ای تمام عیار در باب اندیشه مذهبی و فلسفی جابربن حیان به اوج و کمال برساند. این تحقیق به ویژه قرار بود به تبیین روابط مشخصی بپردازد که بین کیمیا و تشیع غلوگرا، در جای جای مجموعه ابراز شده است. اما مرگ ناگهانی پاول کراوس فعالیت‌های علمی وی را که تا همان زمان به قدر کافی پیش رفته بود متوقف نمود، این پژوهش‌ها به همراه دسته یادداشت‌های مربوط به دیگر تحقیقات متنوع انجام شده توسط وی بر روی طب عربی، ارسطوگرایی و کتاب مقدس عبری)، طبقه‌بندی شده بود. مجموعه این میراث (Nachlass) به همت هانری کربن در سال ۱۹۴۶ دسته‌بندی شد. بسیاری از محققان از این فرصت برخوردار بوده‌اند که به این اسناد که در IFAO، پژوهشکده فرانسوی باستان‌شناسی شرق، نگهداری می‌شود، دسترسی یابند ولی این امر پیگیری تحقیقات وی یا چاپ آثار او پس از مرگش را در پی نداشت.

ما طی اقامتی در قاهره، در فوریه ۱۹۸۸ و سپس مارس ۱۹۸۹ مطالعه پرونده‌های بازمانده از کراوس به ویژه، پرونده‌های اختصاص یافته به

آموزه‌های شیعی جابربن حیان را از سر گرفتیم. متوجه شدیم که این پرونده‌ها تا چه اندازه ناقص است: تمام فصول طرح اولیه کتابی که طرحریزی شده بود و نیز گنجینه مهمی از نسخ خطی متون جابر که در اختیار کراوس قرار داشته (رجوع کنید به .C. J، ص ۱۸۷)، مفقود است. بنابراین چاپ کلیت این پرونده‌ها به همان صورتی که هست، امکان‌پذیر نیست. به علاوه بخش مهمی از آن به زبان آلمانی است. با این حال، به نظر ما ارایه ایده‌ای کلی از آن، تا به آن هنگام که بتوان بخش‌های مفقود را بازیافت، سودمند خواهد بود. اسناد محفوظ در میراث کراوس که به آموزه‌های جابری اختصاص یافته، مشتمل بر ۲ جزء است:

ــ متن تایپی یک کتاب به زبان آلمانی درباره اندیشه دینی جابر. این بخش احتمالاً یک طرح اولیه، یک چکنویس بوده است وانگهی احتمال دارد تا حدی قدیمی باشد (براساس ارجاعات کتابشناختی مربوط به پیش از سال ۱۹۳۶). این متن منطبق با پرونده شمارهٔ ۹۱ در دسته‌بندی هانری کربن است.

ــ پرونده‌های یادداشت‌های تحقیق و تأملات شخصی پراکنده که ذیل موضوعات عام دسته‌بندی شده‌اند. این اوراق غالباً متأخرتر از متن پیشین و مربوط به زمان اقامت کراوس در قاهره است.

به خاطر پرهیز از اطاله بیهوده این گزارش، هدف ما در اینجا صرفاً ارایه طرح مشروح کتابی است که کراوس قصد داشت بنویسد. برای این کار از طریق تخلیص محتوای آن و در صورت مقتضی تصریح به اطلاعات تکمیلی که پرونده‌های یادداشت‌ها به دست می‌دهد، اقدام کرده‌ایم.

پیش از این در صفحه ۶۰ متذکر شدیم که ما نسبت به برداشت‌های کراوس از منابع جابری تردید جدی داریم: وی تشیع جابر را براساس مستندات و مستشهداتی غنی و متنوع در راستایی اساساً سیاسی تفسیر می‌کرد، در حالی که به نظر ما این وجه <در آثار جابر> نسبتاً فرعی است. با این حال، همچنانکه خواننده در خواهد یافت، ملاحظاتی که درادامه می‌آیند، به جهات مختلفی شایان ذکر هستند.

مقدمه:

ذکر تحقیقات پیشین درباره مساله گستره دینی مجموعه جابری. فهرست کتابشناسی موجود. نظریه: بخشهایی از مجموعه که در آن تشیع غالیانه طرح شده، نسبتاً پراکنده و ناقص است؛ با اینحال، بر عکس، حاشیه‌ای نیست. متون علمی و متون دینی هر دو تابع یک غایتمندی واحدند. اینها مکمل یکدیگرند: استدلال‌های کیمیایی دیدگاه‌های مذهبی را، که در واقع عصاره پیام جابر هستند، تقویت و توجیه می‌نمایند.

بخش اول: جابر و قرامطه

فصل اول:

الف) **ویژگی دینی نوشته‌های جابری:** بخشهای مربوط به آموزه‌های غالیانه که به ویژه در مجموعه ۱۱۲ کتاب، کتب الموازین و کتاب الخواص وجود دارد، در خلال مباحث علمی یا فلسفی دقیق به طور خزنده‌ای گنجانده شده است که به نوعی خواننده را «به تله می‌اندازد» و در نتیجه خواننده سوق داده می‌شود به آن که به ناگاه این آموزه‌ها را خوشایند خویش یابد و ناخواسته در دام تشیعی از نوع اسماعیلی آن فروافتد.

ب) (بدون عنوان) مجموعه جابری تعلیم کیمیایی خود را به مثابه یک علم الوهی، یک وحی، حتی نوعی معجزه معرفی کند و این بدان معناست که وی آن را تلویحاً در سطح قرآن، سنت نبوی و تعلیم امامان (ع) قرار می‌دهد.

فصل دوم: *تعلیم امام (ع)*

الف) کیمیایی جابری «رؤیت امام» را ممکن می‌گرداند. منظور امام غایب شیعیان (در مورد فعلی، اسماعیلیه) است. خواننده دعوت می‌شود به این که امام معصوم را سرچشمه هرگونه حقیقتی اعم از دینی و دنیوی بداند.

ب) بررسی مشروح کتاب البیان، این کتاب از فرا رسیدن آخرالزمان و ظهور بیان خبر می‌دهد که شخصیتی ملکوتی است که خداوند وی را برای

استقرار نظام اجتماعی و مذهبی نهایی بشریت که جایگزین شریعت محمدی (ص) خواهد شد، فرستاده است. این دقیقاً همان طرح قرمطیان است.

ج) **طلوع خورشید از مغرب:** یک بخش مهم از کتاب اخراج ما فی القوه الی الفعل سعی دارد ثابت کند که طلوع خورشید از مشرق یک توهم بصری است و حرکت آن در واقع از مغرب آغاز می‌گردد. هرگاه این شواهد در کنار موضوعات آخرت‌شناسی اسماعیلی و قرمطی قرار گیرند، به نظر می‌رسد که آنها قصد دارند به امر به قدرت رسیدن عبیدالله، خلیفه فاطمی در شمال آفریقا، بعدی آخر زمانی عطا کنند.

(به این فصل باید پرونده شماره ۱-۱۲۴ را نیز اضافه کنیم که به همین موضوع اختصاص دارد و حاوی یادداشت‌های غنی و متعددی درباره نظریه‌های نجومی باستان، آخرت‌شناسی شیعی و سنی و نیز دیگر منابع مربوطه در مجموعه جابری است؛ یادداشت‌هایی که موضوع یک مطالعه احتمالی جداگانه درباره این مساله را فراهم می‌آورد.)

فصل سوم: *«اخوان» تشکیلات جمعیت جابری*

الف) مخاطب جابر در رسایل وی جمعیتی کاملاً مشخص، یک جنبش یا یک جمعیت اخوت سازمان‌یافته است که وی آن را «برادرانم» (اخوانی) می‌خواند. آموزش جابر واجد جنبه تعلیمی و رمزآموزی است: با گذر نامحسوس از منطق فلسفی و علمی به شواهد باطنی‌تر، وی درصدد است تدریجاً اعضای جدید جنبش را با زمینه اندیشه غالیانه آشنا سازد.

ب) این جمعیت جابری وابسته به قرامطه و بیشتر در عراق و ایران مستقر بوده است.

ج) شرح متن کتاب سر المکنون درباره «دو برادر».

د) کتابنامه درباره «دو برادر» (مفقود).

هـ) تحلیل متن کتاب سر المکنون.

بخش دوم: نظریه میزان

(کل این بخش در پروندهٔ ۹۱ مفقود است. به علاوه، شاید این بخش هرگز تدوین نشده باشد، به این دلیل که با نگارش تز کراوس در زمینه جابر و علم یونانی کاری زاید و اضافی به نظر می‌رسید. ما در اینجا صرفاً طرح آن را، چنانکه در فهرست «چکنویس» پرونده ۹۱ آمده است، عیناً ذکر می‌کنیم.

فصل اول: ***مبانی ریاضی علوم طبیعت***

الف) کیمیا و نظرپردازی‌ها در زمینه اعداد

ب) کیمیا و نظرپردازی‌ها در زمینه حروف

فصل دوم: ***موازین***

الف) ارزش کیهانی علم موازین

ب) خواص و موازین

ج) معنای ما بعدالطبیعی موازین

د) رد ثنویت

فصل سوم: ***جابر و مانویان***

(اگر چه محتوای این فصل نیز مفقود است، پرونده ش ۱۲۴ مکرر، حاوی یادداشت‌های تحقیق در زمینه این مساله است بخش‌های مربوطه از مجموعه جابری ـ اساساً چکیده‌های کتاب الخواص ـ ترجمه شده‌اند، رجوع کنید به پیش‌تر).

الف) تحلیل متون

ب) جملات کلیدی

ج) جوهر و عرض

د) کیفیت اصول ثنویت

ه) جاودانگی اصول

و) لایتناهی بودن اصول
ز) اصول مانوی به مثابه جسم
ح) مزاج و موازین
ط) لایتناهی بودن نیروها
ی) زندگی و مرگ

فصل چهارم: *جابر و معتزله*

این فصل نیز در پرونده شماره ۹۱ موجود نیست، اما یک متن دستنوشت به زبان آلمانی در ۲۰ صفحه و نیز یادداشتهای تحقیق در زمینه این موضوع در پرونده ۱۲۴ مکرر وجود دارد.

الف) معضل جدید
ب) آموزه کمون در نزد نظّام و مانویان
ج) نظریه حلول
د) قرمطیان، معتزله و فلاسفه

فصل پنجم: *تاریخ موازین*

الف) موازین و (جای خالی)
ب) نظریه موازین در نزد قرمطی‌ها
ج) کیمیای مانوی

نتیجه: *مولف نوشته‌های جابری*

بخش سوم: متـون

(ما در اینجا فهرست کاملی از رساله‌هایی راکه کراوس به واقـع تـرجمـه کرده است، ارایه می‌کنیم. این فهرست بسیار فراتر از چند عنوانی است که در فهرست مطالب پرونده ش ۹۱ ذکر شده است. در اینجا موارد اخیر را با علامت ❊ ستاره مشخص می‌کنیم).

ـــ کتاب الخواص: پرونده ش ۱۲۴ مکرر حاوی ترجمه‌هایی از فصل *۲۵، *۱۷، *۱۵، *۵، *۴، *۳، *۲، *۱ به فرانسه و آلمانی است در پرونده ش ۱۲۹ متن فرانسه فصل ۳۳ وجود دارد. بالاخره پرونده ش ۸۹ حاوی ترجمه آلمانی فصل‌های ۶، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۷۰ و ۷۱ است.

ـــ کتاب الحدود*: ترجمه فرانسه در پرونده ش ۸-۱۲۴.

ـــ کتاب الاخراج ما فی القوه الی الفعل*: ترجمه آلمانی فصل مربوط به نجوم در پرونده ش ۹۱.

ـــ کتاب السر المکنون*: ترجمه آلمانی در پرونده ش ۹۱.

ـــ کتاب البیان*: ترجمه فرانسه در پرونده، شماره ۹-۱۲۴ و ترجمه آلمانی در پرونده ۹۱.

ـــ کتاب الاشتمال: ترجمه فرانسه در پرونده ش ۴-۱۲۴.

ـــ کتاب الاحجار علی رأی بلیناس: ترجمه فرانسه بخش مربوط به صابئین، پرونده ش ۵-۱۲۴.

ـــ کتاب الخمسین: ترجمه فرانسه فصل‌های ۳۶، ۳۷ و ۳۸ در پرونده ش ۶-۱۲۴.

ـــ کتاب الاسطقس الاس الاول، کتاب الاسطقس الاس الثانی: ترجمه آلمانی به ترتیب در پرونده‌های ۸۸، ۱۱-۱۲۴.

ـــ کتاب الراهب: ترجمه فرانسه در پرونده ش ۱۲۹.

ـــ کتاب الحجر: ترجمه آلمانی در پرونده ش ۸۸.

از میان تمامی این متون و ترجمه‌ها، برخی حتی در وضعیت فعلی‌شان قابل چاپ است. امیدواریم به امکانی مالی دست یابیم که بتواند چنین چاپی را تأمین کند، چاپی که تاریخ اندیشه علمی در اسلام خواهد توانست از آن بهره فراوان ببرد.

بالاخره قصد داریم، در اینجا در ادامه متن کامل یکی از نامه‌هایی را که لویی ماسینیون برای کراوس فرستاده و در پرونده ش ۱۴-۱۲۴ دسته‌بندی

شده است، بیاوریم. این نامه برای فهم یکی از بخش‌های نظری بسیار اساسی مجموعه جابری اهمیت دارد که ما پیش‌تر ص ۱۱۷ به بعد ترجمه‌ای از آن را عرضه کردیم.

پاریس، ۱۴ دسامبر ۱۹۳۲

همکار گرامی

با ادامه تأمل درباره بخشی از متن جابر که به من داده بودید (از اعتقاد الصنعویین تا هذا آخر الصنعة)، گمان می‌کنم که بالاخره آن را فهمیده‌ام.

۱ ـ نظر اساسی این است که در عالم، زنجیره‌ای علّی (تعلق اسباب)، یک جبر معنوی درونی وجود دارد که از طریق آن، علت (= علت العلل) آشکار می‌گردد و به تدریج از هر یک از اسباب آفریده شده جدا می‌شود.

۲ ـ نام مکاتب ذکر شده درست و دقیق است؛ این نام‌ها نه به اشخاص بلکه به مفاهیم اشاره دارد:

ــ توقیدیه به گذر از کمون به ظهور اشاره دارد، همچون سنگ فندک که جرقه ایجاد می‌کند (توقد).

ــ کونیه به کون اشاره دارد، یعنی اولین صادر طبق اعتقاد قرامطه بحرین (Arendonk, *Opkomst,* ۳۰۴–۳۰۶) قدریه به قدر یعنی دومین صادر در نزد ایشان اشاره دارد.

ــ رُزیه به رُزء یعنی اولین ترجمه برای اصطلاح «accidents» اشاره دارد که بعدتر با «عرض» جایگزین شد.

ــ سَلسَلیه به تسلسل یا بیشتر به تناسخ کلمه خلاق یعنی سلسل (= سلمان، نام روح) اشاره دارد.

۱ ـ ماهیة به جوهر مادی (ماهیت = هیولای یونانی) اشاره دارد.

۲ ـ ضَمّیه به آخرین اصل و جلوه کونی اشاره دارد (رجوع کنید به چهارمین فتح، و متمم فتح و ضمه)، اینجا ششمین یعنی آخرین جلوه است. در حالی که عموماً پنج اقنوم و جلوه الهی وجود دارد.

۳ـ سطرهای ۱۳ و ۱۴ به عقیده اضداد اشاره دارد که شلمغانی (نگاه کنید به ابن اثیر، تاریخ، S.a ۹۳۴ م/ ۳۲۲ هـ) آن را به خوبی تبیین کرده است. جابر نیز همچون وی اظهار می‌دارد که ابلیس‌های (اضداد) انبیا یک حقیقت واحد (اصالت وحدت) را بر ملا مـی‌سازند. نمـرود «ابـلیس» ابـراهـیم (ع) و فرعون «ابلیس» موسی (ع)، اسحاق ضد اسماعیل (بـرادرش) بـود. و امـا در رابطه با مخلد و باعر، من اینها را در میان اضداد انبیا دیگر جسته‌ام. الباعر شاید العاقر یعنی عاقر الناقه، پی‌کننده ناقه صالح (ع)، ضد صالح باشد، المخلد لقب یک ملعون است که نتوانستم تاکنون آن را شناسایی کنم.

سطر دهم، من این اسم را مسیلمیه می‌خوانم (تشابه میان سامری، ضـد موسی (ع) و مسیلمه ضد محمد (ص).

ارادتمند شما: لویی ماسینیون

پیوست شمارهٔ ۲
کیمیاگران یونانی در سنت عربی
از دیدگاه هانری کربن

توجه هانری کربن در جریان تحقیقات وی پیرامون اندیشهٔ صوفیانه و تشیع، از نزدیک به مسایل تفسیر متون کیمیایی عربی معطوف شده بود (رجوع کنید به جسم معنوی و ارض ملکوتی[1] ص ۲۲۵؛ تاریخ فلسفهٔ اسلامی[2] ص ۱۸۷ و به ویژه کیمیا به مثابه صنعت قدسی[3]). توجه وی به خصوص معطوف به یادآوری بعد معنوی حوزه‌ای بود که از یک کار صرف آزمایشگاهی، که به منزلهٔ روندی تلقی شود که لنگان لنگان و افتان و خیزان در جهت شیمی مدرن پیش می‌رود، به مراتب فراتر است. در ژانویه و فوریهٔ ۱۹۷۳، کربن در مدرسهٔ کاربردی مطالعات عالی[4] درسهایی را به موضوع شکل‌گیری تاریخی کیمیای عربی اختصاص داد. اما این مجموعه درسها به دلیل ویژگی عالمانهٔ بسیار تخصصی آنها به صورت چاپ نشده باقی مانده‌اند، متونی که با این حال، به سبب وضوح‌بخشی آنها به مسایلی که پیش‌تر (ص ۲۴ به بعد) در رابطه با نفوذ علم یونانی در فرهنگ عربی مطرح کردیم، درخور یادآوری هستند.

مطلب اصلی که هانری کربن در بررسی آن اهتمام می‌ورزد، مسأله

---

1. *Corps spirituel et terre céleste*
2. *Histoire de la philosophie islamique*
3. *L'Alchimie comme art hiératique*
4. École Pratique des Hautes Etudes

«نوشته‌های مجعول یونانی»[1] است. اولین کیمیاگران عرب ـ همچنانکه ملاحظه کردیم ـ به وفور از منابع و اقوال «حکمای باستان» بهره می‌گیرند: شخصیت‌هایی نظیر افلاطون، ارسطو، آپولونیوس تیانی[2] و بسیاری از حکمای دیگر که به منزلهٔ کیمیاگران بزرگ دوران گذشته تلقی می‌شوند. بعلاوه، تعداد قابل توجهی از این رساله‌ها که به زبان عربی نوشته شده است، غالباً بدون نسخهٔ اصیل شناخته شده به زبان یونانی، به دست ما رسیده است (تاریخ نگارشهای عربی. G.A.S ص ۳۱ به بعد، علوم طبیعی و خفیه در اسلام N.G.I، ص ۱۵۱ به بعد). مسأله تعیین تاریخ دقیق این منابع یقیناً تعیین‌کننده و اساسی است: زیرا ارزیابی ادبیات کیمیای یونانی پس از زوسیموس[3] (ر.ک کتاب حاضر، پیش‌تر، ص ۲۳) و نیز تعیین تاریخ پیدایش کیمیایی عربی، به نحو علی‌الاطلاق، به آن بستگی دارد. کراوس به ویژه به مطالعهٔ تفصیلی مهم‌ترین منبع یونانی در نزد جابر، یعنی آپولونیوس تیانی مجعول (بلیناس)، مؤلف کتاب مهم سرالخلیقه[4] پرداخت. وی به این نتیجه رسید (جابر بن حیان و علوم یونانی .S.G ص ۲۷۵) که این کتاب، اثری مجعول است که در دوران اسلامی مستقیماً به زبان عربی نوشته شده است.

این سخن به منزلهٔ ابطال نتیجه‌ای است که کربن در درسهای خود در مدرسهٔ کاربردی مطالعات عالی (EPHE) گرفته بود. وی در پایان استدلالی که بیش از حد تخصصی است، به طوریکه نمی‌شود آن را عیناً در اینجا بازگو کرد، قویاً اظهار داشت متون بلیناس دقیقاً ترجمه‌هایی از زبان یونانی است و قرن پنجم میلادی را به عنوان زمان نگارش آنها پیشنهاد نمود. از اینجا اولین نتیجه را می‌توان استخراج کرد: ادبیات کیمیایی یونانی سده‌های پنجم و ششم میلادی محدود به پاره‌هایی مبهم و آکنده از یاوه نیست؛ آنگونه که گاه وضعیت فعلی تحقیقات، پس از یک قرائت غالباً شتابزده، به ذهن متبادر می‌سازد.

«هیچ تردیدی در این امر نیست که زوسیموس در کیمیای

---

1. *Pseudépigraphes grecs* 2. Apollonios de Tyane 3. Zosime
4. *Livre du Secret de la Création*

دوران پیش از اسلام دارای جایگاه برجسته‌ای بوده است و در آن عصر، در نزد وی نوعی کیمیای مبتنی بر فلسفه را مشاهده می‌کنیم. با اینحال، کاملا اشتباه و برخلاف واقعیت تاریخی خواهد بود اگر دوران پس از وی تا زمان پیدایش کیمیای «عرب» را به مثابه، عصر مقلدین تلقی نمائیم (ار. جی فاربس، «مبادی کیمیا[1]» به چاپ رسیده در *Chymia*، ش چهارم، ۱۹۵۳، ص ۱۰: «پس از زوسیموس، ما وارد دورهٔ مقلدین می‌شویم که در آن، مجموعه ادبیات کیمیایی، آنگونه که ما می‌شناسیم، نهایتاً تدوین و به وسیلهٔ تعداد زیادی از نویسندگان شرح شد، بی‌آنکه چیز جدیدی بر آن افزوده گردد. اینان اساساً نوافلاطونیان و گنوسیهایی بودند که کیمیا در نظر آنان بخشی از آموزهٔ فلسفی مذهبی‌شان بود. تشریک مساعی اصیل در زمینهٔ کیمیا تنها هنگامی مجدداً آغاز شد که دانشمندان عرب وارد صحنه شدند»).

آنچه من می‌خواهم بررسی کنم این است که:

۱ ـ کیمیا دقیقاً چگونه می‌تواند رکن اساسی آموزهٔ گنوسی یا نوافلاطونی باشد؟

۲ ـ بعلاوه آیا دقیقاً همین کیمیا بود که «اعراب» از طریق نوشته‌های مجعول بدست آوردند؟ نتیجه چیست؟ اگرچه متون کیمیایی یونانی زیادی در اختیار نداریم، با اینحال، نشانه‌های زیادی وجود دارد که به ما امکان می‌دهد نوعی بسط را در کیمیا مشاهده کنیم، که در آن عناصر فلسفی بیش از پیش جذب شده‌اند (از جمله در نزد جابر). لازم است که این بسط که در نزد نو افلاطونیان متأخر و دیگر مکاتب خاور نزدیک رخ داده است، در ارتباط با منابع علم جابری مورد مطالعه قرار گیرد. در اینجا باید بر یک واقعیت در تاریخ کیمیا تأکید کنیم، یعنی بر این امر که کتابهای هرمسی یونانی که برایمان محفوظ مانده است، اساساً مربوط به دورانی قبل از

---

1. *The Origins of Alchemy*

زوسیموس است و این تاریخ‌گذاری عموماً پذیرفته شده است. اما نوشته‌های مجعول خلاق[1] که بیشترین تأثیر را در بسط کیمیا داشته‌اند و به احتمال فراوان، از آخرین قرون دوران پیش از اسلام به ما رسیده است، غالباً برای مورخین «شیمی» ناشناخته باقی مانده است.»

از طرف دیگر، در نتیجه، ظهور نسبتاً ناگهانی یک کیمیای عربی بسیار نظام یافته و مفهوم‌سازی شده کمتر شگفتی‌آور بنظر می‌رسد. به هیچ وجه نیازی نیست که مثلاً برای توجیه پیچیدگیهای فلسفی مجموعهٔ جابری، نگارش آن را پس از قرن سوم هجری، نهم میلادی انکار نمائیم:

«آثار مجعول، به سبب عقیدهٔ رایج که آنها را جعلی می‌دانست، به بوتهٔ فراموشی سپرده شدند، بعلاوه آنان هنوز تا حدی ناشناخته مانده بودند.

روسکا[2] در گنجاندن این نوشته‌ها در زمرهٔ نوشته‌های جعلی نقش تعیین‌کننده ایفا کرد، تا جائیکه کراوس در بحث پیرامون مسأله واقعیت تاریخی جابر، حتی یکی از این نوشته‌ها را در تحقیقات خویش وارد نمی‌کند. به عقیدهٔ من، بر عکس، همین نوشته‌های قبل از عصر جابر است که درونمایه اولیه علوم و قبل از هر چیز کیمیا راکه در آخرین سده‌های پیش از اسلام به وسیله ملل یونانی‌مآب جذب شده و امتداد و بسط یافته بود، تشکیل می‌دهند.»

هانری کربن غالباً در اینجا خاطرنشان می‌سازد که تاریخ‌نگاران اندیشهٔ علمی، ارزیابی آثار کیمیایی را <از مسیر واقعی خود> منحرف کرده‌اند، به این دلیل که جنبهٔ مادی (شیمیایی به معنای جدید کلمه و در نتیجه، تنها جنبهٔ حقیقتاً مفید در نظر آنان) را از ملاحظات نمادین‌تر و فلسفی‌تر و نیز از پیامدهای معنوی آنها جدا کرده‌اند، در حالیکه این دو غالباً جدایی‌ناپذیر هستند. به این ترتیب، کربن تمایزی راکه به نظر او روسکا بین دو مکتب

---

1. Pseudépigraphes créateurs   2. Ruska

کیمیایی قبل از اسلام قایل شده بود، یکی ایرانی معطوف به عـمل و تجـربه و دیگری مصری، اساساً موقوف به تأملات عرفانی، ابطال می‌نماید. حتی اگـر هوادارانی برای یک کیمیای عاری از هر گونه بعد مابعدالطـبیعی نـیز وجـود داشته است (برای نمونه رازی)، موضع آنها ناشی از یک انتخاب فلسفی است نه یک مکتب:

«این امر که این نوشته‌های مجعول در مـقایسه بـا رسـاله‌های عربی سطح بسیار ابتدایی‌تری را نشـان مـی‌دهد ظـاهراً بـه عـقیدهٔ روسکا قابل توجیه نیست مگر از طریق <اعتقاد به وجود> دو مکتب مختلف که به واسطهٔ فاصلهٔ جغرافیایی از یکدیگر متمایز گشته‌اند! در اینجا او حتی از خود نمی‌پرسد که آیا دو مکتب که به ایـنصورت از یکدیگر تفکیک شده‌اند، می‌توانسته‌اند در عالم اسلام در فاصلهٔ بین قرن سوم تا چهارم وجود داشته بـاشند؟ بـه عـبارت دیگـر، چـنین فرضیه‌ای چگونه با واقعیت تاریخی همخوانی دارد؟ [...] من تصور نمی‌کنم که لازم باشد نـوعی کـثرت در کـانونها را رد کـنیم. تـمدن خراسان قبل از اسلام وجود داشـته است. اصـطلاحات فـارسی در کیمیا کاملاً گویا هستند. اما سؤال این است: آیا این تکثر واجد همان معنایی است که روسکا به آن می‌دهد؟ تصور مـی‌کنم تـقابلی را کـه روسکا خاطرنشان ساخته، باید به گونه‌ای دیگر مرتفع نمود. موضوع عبارت است از دو دریـافت از کـیمیا[۱]: نـه فـقط دریـافت کـیمیا و صنعت، بلکه دانستن رابطه‌ای که بین آزمایشگاه[۲] و محراب[۳] وجود دارد. بنظر می‌رسد که ایـن مـوضوع از مسأله جـغرافـیایی ایـران و مصر جداست: هر دو دریـافت مـی‌توانـد در هـر دو نـاحیه وجـود داشته باشد».

---

۱. ۱) Alchimie، ۲) Kimiya واژهٔ نخست بر حوزهٔ کیمیا به‌طور عام دلالت مـی‌کند و واژهٔ دوم بـر مکتبی خاص در کیمیاگری اشاره دارد.

2. Laboratoire　3. Oratoire

به این جهت است که تاریخ کیمیا به انتقال یک سنت تغییرناپذیر یا رشد مداوم علمی محدود نمی‌گردد. تاریخ این علم یک جریان بسیار متنوع و دارای صور مختلف را عرضه می‌نماید. حتی در دوران معاصر جابر و پس از عصر وی نیز وضع به همین صورت بود:

«بسط این علم متعاقباً در محافل دانشمندان مسلمان چه خط سیری پیدا کرده است؟ تحقیقات در وضعیت فعلی شان به هیچ وجه امکان پاسخ گفتن به این سؤال را نمی‌دهد... شگفت‌آور است که ارائه یک موضوع به اشکال گوناگون که در نزد جابر شاهد هستیم، در نزد رازی دیده نمی‌شود و کیمیای رازی در راستای اهداف عملی ساماندهی شده است. به نظر می‌رسد که کیمیا، از این جهت، در کتابهای رازی، بوعلی سینا (؟) و ابوالحکیم کاثی (۱۰۳۴ میلادی/ ۴۲۶ هجری) نوعی پیشرفت را نشان می‌دهد.

یک پدیدهٔ مهم در تاریخ کیمیا در اسلام نباید از نظر دور بماند و آن این است که این توسعه مداوم نبوده و نسلهای بعدی چندان نتوانسته‌اند از معنای علمی که جابر بنیان نهاد آگاهی کاملی حاصل نمایند. کافی است به عنوان نمونه متذکر شویم که شخصی نظیر فارابی بیش از یک قرن بعد، از حوزهٔ کیمیا معنایی جز تبدیل فلزات(۲۰) را مراد نمی‌کرده است».

سرانجام، نکتهٔ آخری که شایان ذکر است، تحقیق مختصری است که هانری کربن به کیمیا در نزد بوعلی سینا اختصاص داده و در آن مسأله واقعیت تبدیل فلزات را مطرح می‌نماید:

«در این سیاق، بوعلی سینا در دیدگاه خود پیرامون کیمیا نظرات بسیار متنوعی از خود بروز می‌دهد. در رسالهٔ خود تحت عنوان «الرساله فی اشارات الی علم فساد الاحکام النجوم، در

مخالفت با تنجیم، کیمیا را در زمرهٔ علوم کاذب[1] قرار می‌دهد:

«ریشه‌های آن در حرص و میل به یک زندگی راحت است و محتوای آن، دستیابی به ابزاری است که گفته می‌شود بدون هیچگونه زحمتی می‌تواند هر فلز معمولی را به طلا و نقره تبدیل کند. کتابهای زیادی دربارهٔ این موضوع نوشته شده است. ولی آنچه رازی، جابر و دیگران نگاشته‌اند، یاوه‌هایی بیش نیست. آنچه را که پروردگار با نیروهای طبیعت آفریده است، نمی‌توان به صورت مصنوعی بازتولید کرد و برعکس، آثار بشری هیچ وجه اشتراکی با آثار طبیعت ندارند» (مهرن[2] دیدگاههای بوعلی سینا پیرامون اختربینی موزئون، لوون، ۱۸۸۵، ص ۷ روسکا، «کیمیای ابن‌سینا[3] ایزیس، ش ۲۱، ۱۹۳۴، ص ۱۷). با این حال، بوعلی در باب پنجم کتاب شفا، موضع اندک متفاوتی در قبال اصحاب کیمیا اتخاذ می‌کند. وی در این کتاب نظریهٔ گوگرد ـ جیوهٔ فلزات را می‌پذیرد ولی دیدگاههای کیمیاگران، اصحاب کیمیا، را به شدت رد می‌کند. وی اظهار می‌دارد که تولید اجسام پایداری که طلا یا نقره بنظر برسند ممکن است، اما اینها بهرحال تقلبی هستند. «من منکر آن نیستم که این چیزهای تقلبی می‌توانند اینقدر خوب باشند که حتی مجرب‌ترین افراد را نیز به اشتباه بیندازند، اما امکان یک تبدیل هرگز به ذهنم خطور نکرده است. من حتی آن را محال می‌دانم. زیرا هیچ وسیله‌ای وجود ندارد که یک ترکیب فلزی را به گونه‌ای بشکافد که ترکیب فلزی جدید پدید آید. اگر تصور شده که چنین پدیده‌هایی مشاهده شده است این پدیده‌ها اختلافات حقیقی بین هر یک از دو فلز را هدف قرار نداده‌اند و صرفاً نتایجی تصنعی حاصل شده؛ در مقابل، تفاوتهای حقیقی ناشناخته باقی مانده است».

---

1. Pseudo-sciences
2. Mehren, *Vues d'Avicenne sur l'astrologie,* Le Museon, Louvain.
3. «Die Alchimie des Avicenna», *Isis* 21/1934/17.

«[.....] به عبارت دیگر، بوعلی سینا می‌پذیرد که فلزات طبیعتی مرکب دارند. اما به عقیده او این ساختار چنان استوار است که فرآیند ذوب و دیگر فرآیندهای کیمیایی نمی‌تواند بر آن اثر بگذارد. به تعبیر خود بوعلی سینا: «محتمل است که نسبت عناصر متشکلهٔ یک فلز، در فلزات مختلف با هم متفاوت باشد. نمی‌توان فلزی را به فلز دیگر تبدیل کرد، مگر به شرط شکافت ساختار آن و وارد کردن آن در درون ساختار فلزی دیگر. اینکار از طریق امتزاج حاصل نمی‌شود، زیرا این فرآیند ترکیب را باقی می‌گذارد و صرفاً به ماده یا خاصیت متفاوتی منجر می‌شود».

«این موضوع که موضع بوعلی سینا در قبال کیمیا چیست، از قرن نوزدهم ذهن مورخین شیمی را به خود مشغول کرده است. با اینحال لازم است مواجهه‌ای جدید با این مسأله صورت گیرد. زیرا در برخی از نوشته‌های کیمیایی لاتین که به نام وی شناخته شده است، بوعلی آشکارا به نفع تبدیل فلزات موضع می‌گیرد. دربارهٔ سه رساله از این نوشته‌ها تقریباً این اتفاق نظر وجود دارد که اینها نوشته‌های مجعول لاتینی است.

«در ارتباط با اعتبار رسالهٔ چهارم که نسخهٔ اصلی عربی آن پیدا شده است، نظرات متفاوتی وجود دارد. روسکا یقیناً آن را نیز نوشته‌ای مجعول، حتی ترجمهٔ یک رساله که احتمالاً حاصل نگارش یک فرد اسپانیایی به زبان عربی است، می‌دانست.

«عنوان رسالهٔ عربی، کتاب مستور علم الصنعة است. در مقدمهٔ این کتاب، بوعلی سینا اظهار می‌کند که قصد دارد آراء مخالفان و موافقان کیمیا را مورد بررسی قرار دهد و می‌افزاید: در کتابهای هواداران کیمیا اثری از بکارگیری قیاس نیافته در حالیکه قیاس، اساس همهٔ علوم است. بعلاوه، کتابهای آنها سراسر یاوه است. اما از طرف دیگر، کتابهای مخالفان و براهین آنها نیز یاوه است و آنان نیز از

بکارگیری قیاس غفلت ورزیده‌اند.

«در مقابل آراء (یا تحلیل‌های مختصر) روسکا، اچ، ای. ستپلتون[1] و همکارانش، آر، اف، آزو[2]،م هدایت حسین و جی‌ال، لویس[3]که این رساله را به زبان انگلیسی ترجمه نموده‌اند، جرأت نکرده‌اند پیرامون اصالت آن اظهار نظر نمایند، اما با دیدگاه روسکا نیز همراه نشده‌اند («دو رساله در کیمیا، منسوب به ابن‌سینا[4] چـاپ در امـبیکس، ش دهم، ۱۹۶۲، ص ۸۲–۴۱). از آن زمان تاکنون، کشف نسـخه‌های خطی دیگر، غیر قابل دفاع بودن موضع روسکـا را آشکـار سـاخته است (اس. احمد آتس، «ابن‌سینا و کیمیا»[5] چاپ در مجلهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه آنکارا، ش ۴، ۱۹۵۲، ص ۶۲–۴۷؛ و نیز ابن‌سینا، «رساله الاکسیر»، چـاپ در Turkiyat Mecmuasi، ج ۱۰، ۱۹۵۳، ص ۵۴–۲۷). بعلاوه، آنـاواتـی[6] در «ابـن‌سینا و کـیمیا»، آکـادمی Lincei، ۱۹۶۹ نشان می‌دهد که در این رساله نیز ابن سـینا مـوضع خویش را در قبال تبدیل جوهری فلزات حـفظ کـرده است. وی بـه مرور زمان احتمالاً موضعی کمتر خصمانه در قبال کیمیاگران بزرگ اتخاذ نموده، اما عقیدهٔ خویش را دربارهٔ تبدیل فـلزات تـغییر نـداده است.»

1. Stapleton 2. R.F. Azo 3. G. L. Lewis
4. «Two alchemical treatises attributed to Avicenne», *Ambix.* 10/1962
5. S.A. Ates "Ibn Sina ve elkimiya "in *Ank. IL. Fak Derg.* IV/1952/41-62.
6. Anawati, *Avicenne et l'Alchimie,* Acc. dei Lincei, Roma, 1969.

علائم اختصاری

A. A. H = *L'Alchimie comme art hiératique,* par Henry Corbin, Paris, L'Herne, 1986.

A.W. = *The arabic works of Jâbir ibn Hayyân,* textes, éd. par E. J. Holmyard, Paris, P. Geuthner, 1928.

C.J. = Le *Corpus Jâbirien*, par P. Kraus, mémoire présenté à l'Institut d'Egypte, V.45

مجموعهٔ جابری، رسالهٔ ارائه شده به مرکز باستان‌شناسی شرق فرانسه، چاپ انتشارات مرکز، باستان‌شناسی شرق فرانسه، قاهره، ۱۹۴۳.

C. M. A.= *La Chimie au Moyen Age,* vol. III شیمی در قرون وسطا. textes arabes éd. par M. Berthelot et O. Houdas, Paris, 1893, rééd. Osnabrück, Otto Zeller-Amsterdam, Philo Press, 1967.

Dix traités= Dix traités d'Alchimie de Jâbir ibn Hayyân, textes édités et présentés par Pierre Lory, Paris, Sindbad, 1983.

ده رساله از جابربن حیان در زمینهٔ کیمیا

E. S. = *L Élaboration de l'Élixir suprême-Quatorze traités de Jâbir ibn Hayyân sur le Grand oeuvre alchimique*, textes arabes éd. et présentés par Pierre Lory, Damas, Publications de l'I.F.E.A.D., 1988. تدبیر اکسیر اعظم، چهارده رساله از جابربن حیان دربارهٔ کیمیا

G.A.S. = *Geschichte des arabischen Schrifttums,* t. IV, par F. Sezgin, Leyde, E. J. Brill, 1971.

تاریخ نگارشهای عربی، ج ۴، اثر فوادسزگین

- M. R. = *Mukhtâr rasâ'il Jâbir ibn Hayyân*, textes arabes édités par P. Kraus, Paris-Le Caire, G.P. Maisonneuve-El-Khandgi, 1935. مختار رسایل جابر بن حیان

- N.G.I. = *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam;* par M. Ullmann, Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1972. علوم غریبه و طبیعی در اسلام

- Naturprozesse = *Zur Theorie der Naturprozesse in der früharabischen Wissenschaft,* par F. Rex, Wiesbaden, Fr. Steiner, 1975.

- N. K.= Nachlass Kraus

میراث کراوس (یادداشتها و اسناد متعلق به کراوس که در مرکز باستان‌شناسی شرق فرانسه در مصر نگهداری می‌شود).

- S.G. = *Jâbir ibn Hayyân-Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam-Jâbir et la science grecque,* par P. Kraus, Le Caire, 1942,-rééd. Paris, Les Belles Lettres, 1986.

جابربن حیان ـ تشریک مساعی در تاریخ عقاید علمی در اسلام ـ جابر و علم یونانی، اثر پاول کراوس.

- Z.G.A.I.W. 1. et 2= *Zeitschift für Geschichte der Arabisch-islamischen Wissenschaften,* 1984, p. 50 sq.

و صفحهٔ ۷۵ به بعد در (گاهنامه) نشریهٔ تاریخ علوم عربی ـ اسلامی، متن ارائه شده توسط م. ابوریده، ۱۹۸۵.

گاه‌شماری وقایع مهمی که در کتاب
از آنها سخن به میان آمده است.

(رخدادهای مربوط به کیمیا و تشیع ایرانیک شده‌اند)

— حدود قرن دوم قبل از میلاد مسیح (ع) بولوس اهل مندس متونی در زمینه کیمیا تالیف کرد (اولین تصدیق تاریخی کیمیا)
— سال ۲۰۱ میلادی، صدور حکم دیوکلتین مبنی بر ممنوعیت کیمیاگری
— مقطع سده‌های سوم و چهارم میلادی: زوسیموس اهل پانوپولس، اولین نویسنده مهم شناخته شده در زمینه کیمیا
— ۶۱۰ میلادی : آغاز رسالت محمد (ص) در مکه
— ۱۱/۶۳۲ هجری : وفات محمد (ص) پس از این که همه قبایل عرب ایمان آوردند.
— ۱۲/۶۳۳ هجری : آغاز فتوحات اسلامی
— ۱۵/۶۳۶ هجری : شکست روم در نزدیکی یرموک، فتح شام توسط اعراب
— ۱۶/۶۳۷ هجری : شکست ساسانیان در قادسیه
— ۲۱/۶۴۱ هجری : فتح مصر
— ۳۵/۶۵۶ هجری : به خلافت رسیدن علی بن ابیطالب (ع)، امام اول شیعیان

ـــ ۳۶/۶۵۷ هجری : شورش معاویه که از سال ۶۳۹ حاکم شام بود بر علیه علی (ع)

ـــ ۴۰/۶۶۱ هجری : شهادت علی (ع) پیروزی نهایی معاویه اولین خلیفه اموی (مرکز حکومت دمشق)

ـــ ۶۱/۶۸۰ هجری : مرگ معاویه و خلافت پسرش یزید که حسین (ع) امام سوم شیعیان طی قیام علیه حکومت وی به قتل رسید.

ـــ ۶۶/۶۸۵ هجری : به خلافت رسیدن عبدالملک. خلع ید قطعی خالد بن‌یزید (متوفای ۸۶ یا ۱۰۱ هجری)، قیام شیعی کیسانیه، هواخواهان امامت محمد بن حنفیه (نگاه کنید به تابلوی بعدی، ص ۱۷۳)

ـــ ۷۳/۶۹۲ هجری : اتمام ساخت قبه صخره در اورشلیم

ـــ ۹۷/۷۱۵ هجری : اتمام ساخت مسجد جامع بزرگ دمشق

ـــ ۱۳۲/۷۵۰ هجری : سرنگونی قطعی خاندان اموی و به قدرت رسیدن عباسیان که تا ۶۵۷ هجری در بغداد حکومت کردند. رقابت بین شیعه و سنی با غلبه اهل‌سنت.

ـــ ۱۴۸/۷۶۵ هجری : وفات <امام> جعفر صادق (ع)، ششمین امام شیعیان، در مدینه. به عقیده اکثریت شیعیان پس از ایشان امامت به فرزندشان موسی کاظم (ع) رسید.

ـــ ۸۰۹-۷۸۶/ (۱۹۴-۱۷۰ هجری) : خلافت هارون الرشید

ـــ ۱۷۰/۷۸۶ هجری : به وزارت رسیدن یحیی بن خالد برمکی

ـــ ۱۸۷ /۸۰۳ هـ: مغضوب واقع شدن برمکیان

ـــ ۱۸۷-۲۱۷ /۸۰۳-۸۳۳ : خلافت مأمون

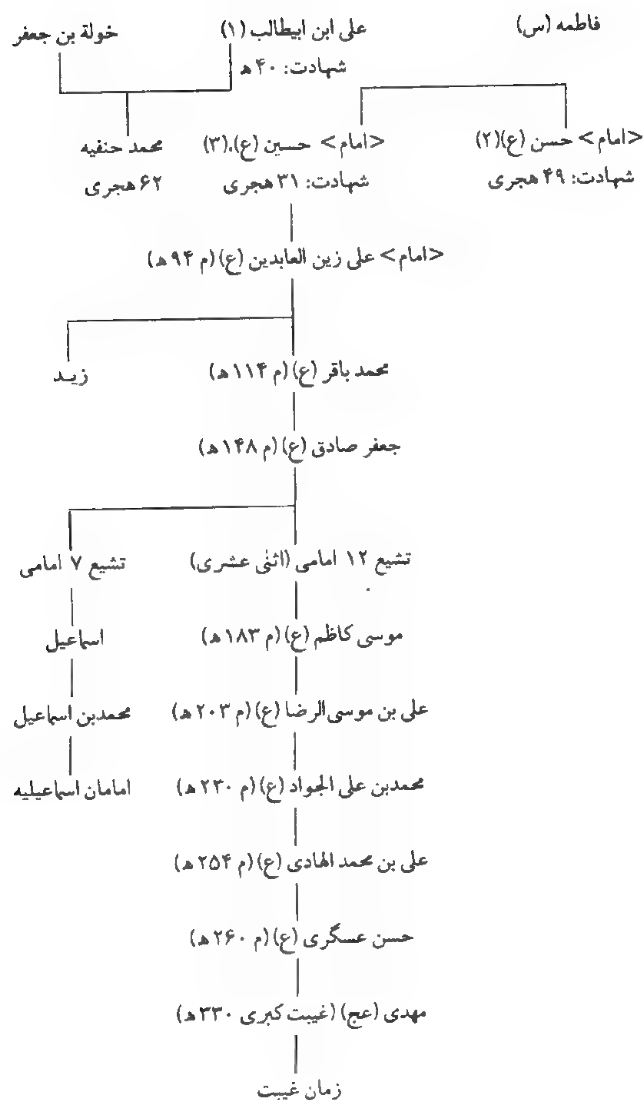
ـــ ۲۰۰/۸۱۵ : مرگ جابر بن حیان، مطابق سنت.

ـــ ۲۱۷/۸۳۲ هجری : تأسیس «دارالحکمه» بغداد به منظور ترویج

ترجمه و تحقیق متون یونان باستان، جهش شدید در
حوزه علوم و فلسفه

- ۲۷۷/۸۹۰ هجری : آغاز شورش قرامطه
- ۲۹۷-۸/۹۱۰ هجری : اسماعیلیان در آفریقای شمالی قدرت را به دست گرفتند (فاطمیان، مرکز حکومت: مهدیه ۹۱۲/۳۰۰ هجری، سپس قاهره ۹۶۹/)
- ۳۱۳/۹۲۵ هجری : درگذشت محمدبن زکریای رازی
- ۳۴۹/۹۶۰ هجری : درگذشت ابن امیل کیمیاگر
- ۳۷۷/۹۸۷ هجری : تألیف الفهرست ابن ندیم که حاوی اولین گزارشهای کوتاه مهم درباره آثار کیمیایی خالدبن یزید و به ویژه جابربن حیان است.
- ۱۱۵۰-۱۱۴۰/ (۵۴۵-۵۳۵): اولین ترجمه‌های لاتینی شناخته شده از آثار کیمیای عربی (اسلامی)

امامان شیعه


فاطمه (س)
علی ابن ابیطالب (۱)
شهادت: ۴۰ هـ
خولة بن جعفر
<امام> حسن (ع)(۲)
شهادت: ۴۹ هجری
<امام> حسین (ع)،(۳)
شهادت: ۳۱ هجری
محمد حنفیه
۶۲ هجری
<امام> علی زین العابدین (ع) (م ۹۴ هـ)
محمد باقر (ع) (م ۱۱۴ هـ)
زیـد
جعفر صادق (ع) (م ۱۴۸ هـ)
تشیع ۱۲ امامی (اثنی عشری)
تشیع ۷ امامی
موسی کاظم (ع) (م ۱۸۳ هـ)
اسماعیل
علی بن موسی الرضا (ع) (م ۲۰۳ هـ)
محمدبن اسماعیل
محمدبن علی الجواد (ع) (م ۲۲۰ هـ)
امامان اسماعیلیه
علی بن محمد الهادی (ع) (م ۲۵۴ هـ)
حسن عسگری (ع) (م ۲۶۰ هـ)
مهدی (عج) (غیبت کبری ۳۳۰ هـ)
زمان غیبت

نمایه واژگان

نمایه اشخاص

نمایه اماکن